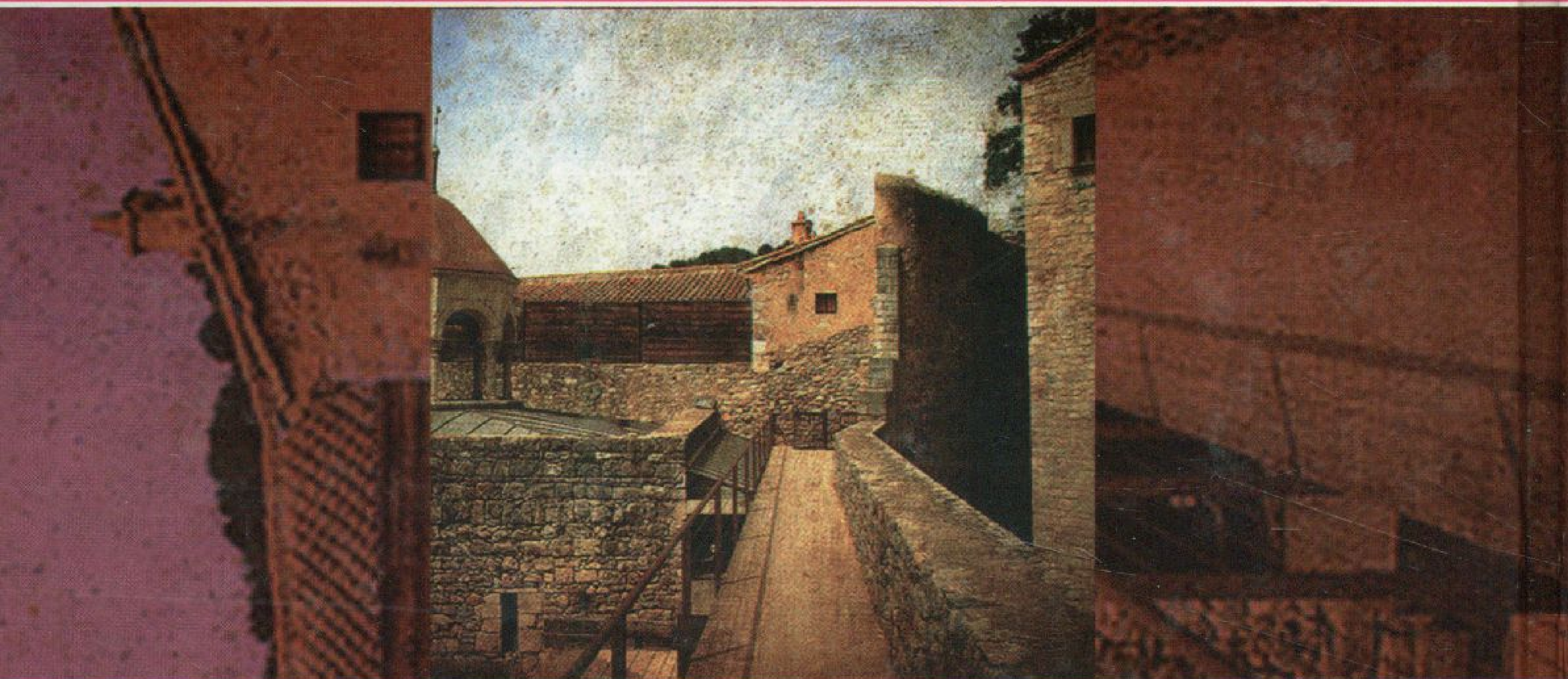
Old Eastern Philosophy



الفلسفة الشرقية القديمة

الأستاذ الدكتور
مصطفى حسن النشار

دار
المسيرة
للنشر والتوزيع والطباعة

بسم الله الرحمن الرحيم

الفلسفة الشرقية القديمة

Old Eastern Philosophy

رقم التصنيف : 181

المؤلف ومن هو في حكمه مصطفى حسن النشار

عنوان الكتاب : الفلسفة الشرقية القديمة

رقم الإيداع : 2011/6/3829

الواصفات الفلسفة الشرقية

بيانات النشر : عمان - دار المسيرة للنشر والتوزيع

تم إعداد بيانات الفهرسة والتصنيف الأولية من قبل دائرة المكتبة الوطنية

الطبعة الأولى 2012م - 1433هـ

عنوان الدار

الرئيسي : عمان - العبدلي - مقابل البنك العربي هاتف : 5627049 6 962+ فاكس : 5627059 6 962+

الفرع : عمان - ساحة المسجد الحسيني - سوق البتراء هاتف : 4640950 6 962+ فاكس : 4617640 6 962+

صندوق بريد 7218 عمان - 11118 الأردن

E-mail: info@massira.jo . Website: www.massira.jo

الفلسفة الشرقية القديمة

Old Eastern Philosophy

الأستاذ الدكتور
مصطفى حسن النشار

الإهـــداء

إلى كل الباحثين عن الحقيقة في حقيقة نشأة الفلسفة،

وإلى كل من يبحث عن الانتماء الحقيقي للشرق القديم.

الفهرس

الفصل الثاني
الفلسفة الأخلاقية والدينية في مصر القديمة

الفصل الثالث

الفكر السياسي في مصر القديمة

الباب الثاني

الفكر الفلسفي في الحضارات الشرقية الأخرى

الفصل الأول

الفكر الفلسفي في الصين القديمة

الفصل الثاني

الفكر الفلسفي في الهند القديمة

الفصل الثالث

الفكر الفارسي القديم

الفصل الرابع

الفكر الفلسفي في بابل القديمة

المقدمة

جرت عادة المؤرخين للفكر الفلسفي في الغرب والشرق على حد سواء وباستثناءات قليلة على أن يبدأوا تاريخ الفلسفة من الفيلسوف اليوناني طاليس الذي عاش فيما بين القرنين السابع والسادس قبل الميلاد. والحقيقة التي كشفت عنها الدراسات الحديثة في الفكر الشرقي القديم أنه نقطة البداية الحقيقية للتفكير الفلسفي، فالفكر العقلاني للإنسان بدأ منذ بداية ظهور الإنسان على الأرض فأيا ما كان الإنسان وأيا ما كانت البيئة التي ظهر فيها على وجه الأرض فهو بلا شك قد فكر في قضايا الوجود والألوهية وأصل العالم الطبيعي. صحيح أن التفكير العقلي في هذه القضايا اختلط في بداياته بأنواع أخرى من التفكير الأسطوري والخرافي لكن العقل الإنساني تخلص من الأسطورة والخرافة شيئاً فشيئاً ليفسح المجال بشكل تدريجي للتفكير العقلي المجرد، للتفكير العقلي التحليلي والنقدي.

لقد حدث هذا التطور جميعه لدى مفكري الشرق القديم سواء في مصر أو في الهند أو في الصين أو في بلاد فارس أو في بلاد ما بين النهرين قبل أن ينتقل من هذه الحضارات إلى بلاد اليونان أو بعبارة أخرى قبل أن نشاهد نفس هذا التطور لدى مفكري وفلاسفة اليونان.

إن التجربة الفكرية لدى كل البشر هي نفسها وتتكرر في جوهرها وإن اختلفت التفاصيل؛ فمن يقرأ تطور الفكر المصري القديم ويقارنه بتطور الفكر اليوناني القديم سيجد أن الفكر الفلسفي لدى اليونان رغم أنه نشأ متأثراً بالتجربة الفكرية الطويلة لدى المصريين القدامى إلا أنه قد تطور بنفس الصورة التي وجدناها في مصر القديمة؛ فبدأ من التفكير في قضايا الوجود وأصل العالم

الطبيعي إلى قضايا الإنسان والأخلاق والسياسة...الخ. وربما كمن الفرق بين التجربتين الفكريتين للمصريين واليونانيين في درجة التجريد وكثافة التحليل العقلي الذي توضحه النصوص؛ فالفكر الشرقي لدى المصريين كما كان لدى غيرهم من أمم الشرق القديم يتسم ببعض الألغاز والغموض والتعبير عنه جاء بعبارات مكثفة وعميقة الدلالة دون تحليل أو توضيح للفكرة وفي أحيان كثيرة جاءت الفكرة أو المعتقد غير مصحوبة بأي دليل عقلي يثبت صحتها لدى قائلها. إنهم كانوا يختزلون التسلسل العقلي للأفكار ولا يعبرون عنها بصورة استدلالية حيث ينتقلون فيها - كما لدى اليونان - من مقدمات إلى نتائج بل كانوا يكتفون بتقديم النتيجة دون أن ينشغلوا أو دون أن يشغلونا معهم بمقدمات هذه النتيجة التي عبرت عن معتقدهم الراسخ في هذا المجال الفكري أو ذاك. خذ مثلاً فكرتهم عن الألوهية إنها تمثل معتقدا غير قابل للنقاش وغير قابل للتحليل النقدي، بينما مثيلاتها لدى فلاسفة اليونان قابلة للنقاش والجدل، قابلة للنقد والتعديل. خذ مثلا آخر من الفكر الأخلاقي فقد كان الشرقيون أميل إلى التعبير عنه في صورة مواعظ ونصائح موجزة ومباشرة بينما كان اليونانيون يعبرون عنه في صورة قضايا فكرية قابلة للقبول أو الرفض، قابلة للنقد والتعديل. إن الفكر المصري القديم كان يرى بصورة لا تقبل المناقشة أن الصدق خير وأن القتل شر، بينما كان الفيلسوف اليوناني يتساءل عن لماذا الصدق خير والقتل شر حتى قال بعضهم أنه لا خير مطلق ولا شر مطلق ومن ثم فالصدق ليس خيراً دائماً والقتل ليس شراً دائماً وإنما ردوا تقييم الخير والشر إلى حكم الإنسان وفقاً لمصلحته ووفقاً لما ينفعه في المواقف المختلفة فقد يكون الصدق في مواقف معينة خيراً وقد يكون في مواقف أخرى شراً. وهكذا!

ولذلك فرغم أن التجربة الفكرية ككل تكررت إلا أن درجة التجريد العقلي في مناقشة أية قضية سواء أكانت قضية تتعلق بأصل الوجود أو بالأخلاق أو بالسياسة اختلفت من الفكر الشرقي إلى الفكر اليوناني. وهذا هو

أحد وجوه الاختلاف بين الفكر الفلسفي في حضارات الشرق القديم والفكر الفلسفي لدى اليونان. لقد أصبح العقل الإنساني أكثر قدرة على التفكير المجرد وأصبح أكثر قدرة على التحرر من ربق الخرافة والأسطورة.

إن دراسة الفلسفة في الشرق القديم ضرورية لمعرفة كيف بدأت التجربة الفلسفية لدى أول الحضارات الإنسانية متمثلة في حضارات الشرق القديم المختلفة، وكيف بدأ العقل الإنساني يبحث عن الحقيقة في كل نواحي الوجود والحياة. إنها مغامرة العقل الإنساني الأول لاكتشاف طبيعة العالم الذي ظهر فيه هذا الإنسان. إنها التجربة الأولى لبناء الحضارة الإنسانية على أسس عقلية، وهي التجربة البكر التي كانت بلا شك أكثر جرأة وأكثر عمقاً مما يتصور الكثيرون من دارسي تطور الفكر في الحضارات المختلفة. إنها كانت التجربة التي استفاد منها الآخرون وطوروها وبنوا عليها. ولذلك فلا مجال للحديث في إطار ذلك عن ما يسمى بالمعجزة اليونانية في نشأة الفكر والفلسفة عند اليونان. فالمعجزة الحق هي ملك للحضارة الأولى التي أبدعت وأبدع بناتها على غير مثال سابق في كل المجالات وعلى رأسها مجال الفكر الفلسفي والعلمي. إن أول فكرة فلسفية وأول نظريات علمية وأول مخترعات بشرية في كل مجالات الحياة هي بلا شك أول من بنى الحضارة وأول من بنى مدنية وأول من صنع مجتمعاً سياسياً به السياسة والعلوم والفنون والآداب مثل ما به من عمران وزراعة وصناعات مختلفة. ولما كان من المعروف ومن الثابت أن كل ذلك يعود إلى الشرق القديم بداية من بناة الحضارة المصرية القديمة. فمصر والمصريون هم أصحاب المعجزة لأنهم أصحاب أول حضارة أنشأت نفسها بنفسها كما قال ولسون في كتابه عن الحضارة المصرية القديمة.

ولعل تلك الحقيقة هي ما جعلنا في هذا الكتاب الذي بين يديك عزيزي القارئ نركز على الفكر الفلسفي في مصر القديمة باعتبارها النموذج الأصلي

الأول لنشأة الفكر الفلسفي في العالم القديم وإن كنا بالطبع لم نغفل الحديث عن أهم معالم الفكر الفلسفي في حضارات الشرق القديم الأخرى في الهند وفارس والصين وبلاد ما بين النهرين (العراق القديم). إنها كلها حضارات ساهمت بنصيب في الفكر الفلسفي الإنساني ولا يصح تحت أي مسمى وبدون أي سند أن نهمل دراسة أصول فكرنا الشرقي القديم لنظل نردد مع المرددين أن الفكر الفلسفي معجزة غربية نشأت في بلاد اليونان منذ القرن السادس قبل الميلاد. إننا بذلك نكون قد أخطأنا في حق أنفسنا وفي حق الموضوعية العلمية في آن واحد.

إن أصل الفكر الفلسفي وأصل الفكر العلمي هو الشرق القديم وليس اليونان. إن التاريخ المكتوب للحضارات الشرقية القديمة يعود إلى حوالي القرن الأربعين قبل الميلاد، بينما لم يكن لبلاد اليونان وجود أصلاً في ذلك التاريخ. فكيف نتصور أن الإنسان ظل خلواً من التفكير العقلي الفلسفي أو العلمي كل هذه القرون ليبدأ فقط مع اليونان وفي القرن السادس قبل الميلاد!!

إن دراسة فكرنا الشرقي القديم وتحليل نصوصه بعد التنقيب عن ما لا يزال مختفيا منها هو واجب علمي على أبناء تلك الحضارات الشرقية قبل أن يكون واجبا على مؤرخي الحضارة من الغربيين. والحقيقة التي أود الإشارة إليها أن لهؤلاء المؤرخين والأثاريين الغربيين كل الفضل في الكشف عن وثائق وبرديات الحضارات الشرقية القديمة وفي لفت الأنظار إلى أهمية الحضارات الشرقية القديمة ودورها الخطير في التأثير على نشأة الحضارة الغربية في بلاد اليونان. وما نفعله نحن الآن هو مجرد تأكيد على هذا الاتجاه في العودة إلى التأريخ الفلسفي بدءا من مساهمات الحضارات الشرقية القديمة رافضين خرافة المعجزة اليونانية في نشأة الفلسفة والعلم.

ولعلك أيها القارئ العزيز تشاركنا هذا الرأي في رفض المعجزة اليونانية بعد قراءة هذا الكتاب الذي بين يديك، والذي يعطيك الدليل تلو الدليل على أن الفكر الفلسفي قديم قدم نشأة الحضارة الإنسانية الأولى على ضفاف النيل.

فأهلاً بك مشاركاً معنا في القراءة والحوار حول نشأة الفكر الفلسفي في الشرق القديم.

والله المستعان وهو من وراء القصد

المؤلف

فصل تمهيدي

الفلسفة الشرقية : معناها وخصائصها

أولاً: المقصود بالفلسفة الشرقية القديمة

ثانياً: خصائص الفلسفة الشرقية القديمة

التطور البطيء للفكر

التركيز على المبادئ الدينية والأخلاقية والروحانية

النزعة العملية

التكامل بين المعرفة والحياة

ثالثاً: نشأة الفلسفة في الشرق القديم

فصل تمهيدي

الفلسفة الشرقية : معناها وخصائصها

أولاً : المقصود بالفلسفة الشرقية القديمة

إن ما نعنيه بالفكر الشرقي القديم هو الفكر الذي أبدعه أبناء حضارات الشرق القديمة سواء في مصر أو في الصين أو في فارس أو في بلاد ما بين النهرين، وذلك فيما قبل ظهور الفلسفة في اليونان في القرن السادس قبل الميلاد.

وبالطبع فإن هذا التحديد التاريخي ليس نهائياً. فكل ما أبدعه الإنسان الشرقي فيما قبل الميلاد يعتبر موضوعاً للدراسة في إطار الفكر الشرقي القديم وإن كان من الواجب أن نقتصر قدر الإمكان على الإبداع في ميدان الفكر الفلسفي وخاصة في موضوعات الألوهية وتصورات نشأة العالم، والأخلاق والسياسة ونشأة المجتمعات...الخ الموضوعات التي تبلور في إطارها معنى الفلسفة فيما بعد عند اليونانيين.

وإذا كان معنى الفلسفة الأصيل هو البحث العقلي في قضايا الكون والإنسان عموماً، فإن المفكر الشرقي القديم كان أول من بحث في هذه القضايا، وكان أول من تبلور لديه بواعث الاهتمام بها؛ فقد كان من الطبيعي أن يتساءل الإنسان منذ ظهوره على هذه الأرض عن أصله، وعن أصل هذا العالم الطبيعي الذي يعيش فيه، وأن يبحث عن تفسيرات للظواهر الطبيعية المختلفة، كما كان من الطبيعي أيضاً أن يفلسف علاقته بالطبيعة وبظواهرها، إذ لم يكن ممكناً للإنسان – وهو لا يزال يجهل التفسير العلمي لمعظمها – إلا أن يتعامل مع هذه

الظواهر فيقدر الظواهر الخيرة وينظر إليها بقداسه بلغت حد العبادة، ويتجنب الظواهر الشريرة ويخشاها لدرجة أن يعبدها أيضاً ويقدم لها القرابين حتى يتقي شرها ومن ثم كان من الطبيعي أن يبدأ التأليه قديماً بتألية الظواهر الطبيعية ثم يتطور إلى تأليه بعض البشر كالملوك والأبطال، ثم يتحول بعد تأمل وتفكير عميقين إلى تأليه الإله الواحد الذي يعلو على تلك الظواهر الطبيعية كما يعلو على البشر أياً كان وضعهم الاجتماعي وسلطتهم وسطوتهم، وقد نجح الإنسان الشرقي منذ أخناتون في القرن الرابع عشر قبل الميلاد في الوصول إلى صورة ناضجة للتأليه والإيمان بالألوهية على نحو مجرد.

ولم يكن بعيداً عن ذلك أن يهتم الإنسان بمجرد ظهوره على الأرض بمحاولة فهم نفسه وإدراك طبيعته وما يميزه عن بقية الكائنات وأن ينشأ بناء على ذلك الاهتمام من جانب المفكر الشرقي بقضايا الإنسان: طبيعته أي ماهيته، وصور فاعليته في الحياة أي البحث في حياته السياسية والأخلاقية والدينية، ومحاولة فهمها وتطويرها عبر الظروف البدائية التي بدأ يتغلب عليها ذلك الإنسان شيئاً فشيئاً، ومن هنا فيمكننا دون أدنى شك أن نفترض وجود فلسفات شرقية قديمة في مختلف بلدان الشرق القديم السابقة بقرون عديدة على ظهور بلاد اليونان وأن هذه الفلسفات عالجت هذه القضايا وناقشتها.

ولا شك في أن المكتشفات الأثرية التي تظهر كل عام ويفك رموز كتاباتها العلماء ويحللها المؤرخون تمثل مصدراً متنامياً أمام مؤرخي الفلسفة ليحللوا آثار الفكر الشرقي ويعرفوا الكثير مما جهلوه في السابق عن صور الفكر التي سادت الحضارات الشرقية القديمة.

ومن خلال هذه المكتشفات الأثرية وفك رموزها اللغوية وترجمتها إلى اللغات الحديثة بدأت تتبلور منذ القرن الماضي صور واضحة المعالم لفلسفات الشرق القديم وبدأ اكتشاف جوانب العلاقة بينها وبين بعضها، أو بينها وبين

الفلسفة اليونانية التي لم تظهر إلا في القرن السادس قبل الميلاد متأثرة بالطبع بالفلسفات الشرقية القديمة من خلال وسائل الالتقاء الحضارية بين شعوب العالم القديم، سواء كانت الرحلات والأسفار التي كان يقوم بها الأفراد ومنهم الفلاسفة أنفسهم، أو من خلال العلاقات التجارية والاقتصادية، أو من خلال الاختلاط الاجتماعي والهجرات التي كانت تتم بين اليونان وبلاد الشرق القديم، فالمعروف أن مستعمرات يونانية قد خصصت بالكامل من قبل الملك أبسماتيك المصري للجاليات اليونانية في مصر القديمة، ومن المعروف كذلك أن الفرس قد غزوا مصر وبلاد اليونان قبيل وبعد ظهور الفلسفة عند اليونان، ومن المعروف أيضاً أن علاقات تجارية وثيقة كانت تربط بلاد اليونان ببابل وليديا، وبين هاتين ومصر وفارس..الخ.

إن مسألة التلاقي الحضاري بين حضارات الشرق القديم والحضارة اليونانية أصبحت من المسلمات التي لا يماري فيها أحد وأصبح من مهام الباحثين في مختلف بلاد العالم اليوم الكشف عن صور أكثر لما كان سائداً من تعاون حضاري بين تلك الحضارات والكشف عن صور أكثر للتأثير والتأثر الذي تم بينها، والوجه الإيجابي لهذه المهمة يبدو في أن فهم تاريخ الفلسفة الغربية لم يعد ممكناً بصورة دقيقة وكاملة إلا عبر إدراك المؤثرات الشرقية فيها سواء قبل ظهورها أو بعد ظهورها وتطوراتها المختلفة.

ثانياً: خصائص الفلسفة الشرقية القديمة

يمتاز الفكر الشرقي القديم بخصائص تعود في الواقع إلى تميز البيئة الشرقية وخصوصية الحضارات التي نشأت فيها.

فالبيئة الجغرافية التي نشأت فيها معظم الحضارات الشرقية القديمة كانت بيئة زراعية اعتمد سكانها في تحصيل أرزاقهم وتسيير أمور حياتهم على مياه

الأنهار وتنظيم هذه المياه للاستفادة منها في ري الأرض طوال العام كلما كان ذلك ممكناً.

ولذلك فقد تمتعت بلاد الشرق القديم خاصة حضاراتها الزراعية الكبرى مثل الحضارة المصرية وحضارة بلاد ما بين النهرين بالاستقرار السياسي والاجتماعي منذ فجر تاريخها، كما تميز نظام الحكم فيها بالمركزية والنظر إلى الحاكم نظرة تقديس واحترام شديد لما يمثله من سلطة تتحكم في كل شيء لأنها تتحكم بداية في سير الحياة على الأرض أي المياه، كما أنه مصدر الحكمة الملهمة وقد قدست شعوب الشرق القديمة حاكمها لدرجة عبادته والنظر إليه على أنه الإله المتصرف في كل شيء.

هذا الاستقرار وتلك النظرة التأليهية للحاكم رسخت في ذهن الإنسان الشرقي القديم حب الطاعة والالتزام وجعلته مؤمناً أشد الإيمان بضرورة الحفاظ على النظام الذي تقرره الدولة طالما أنه كان في معظم الوقت نظاماً يقوم على العدالة واحترام الأعراف والتقاليد الراسخة.

وقد خلف كل ذلك آثاراً انعكست على طبيعة الفكر الذي ساد في معظم بلاد الشرق القديم وصبغة بصبغة متميزة وخصائص انفرد بها، ولعل أبرز هذه الخصائص ما يلي:

1. التطور البطيء للفكر

اتسم الفكر الشرقي القديم بهذه السمة نظراً لما تمتعت به المجتمعات الشرقية من استقرار أساسه الاعتماد على الزراعة والرعي وغير ذلك من المهن الطبيعية التي لا تتطلب من الإنسان بذل الجهد الفردي ولا تشجعه على الانفراد بالرأي، بل على العكس فهي بيئة تشجع على الالتزام الجماعي وعلى التفاف الأفراد بعضهم حول بعض، وتلزمهم كذلك بالالتفاف حول أفكار معينة يشتركون في اعتناقها وتبجيلها.

إن ذلك التطور البطيء للفكر الفلسفي في الشرق القديم نلحظه إذا ما نظرنا في العمق التاريخي لهذه الحضارات والقلة النادرة للمفكرين الأفراد الذين أنبتتهم هذه الحضارات إذ سنجد أن معظم الفلسفات التي ظهرت في الشرق القديم قد وجدت في كتابات تضافر فيها جهد الجماعة دون أن تنسب إلى فرد معين، فضلاً عن أن الكتابات الفردية وهي قليلة وجدت على مسافات زمنية متباعدة مما يوضح أن النقلات النوعية التي تطورت من خلالها أفكار الشرقيين قد جاءت على فترات متباعدة ولعل سبب ذلك في اعتقادي هو أن الفكر الفردي لفيلسوف الشرق القديم جاء في الأغلب معبراً عن فكر الجماعة التي ينتمي إليها مع تجديد طفيف ويتمثل تراث شعبه الديني والأخلاقي والاجتماعي والسياسي ويعبر عن ذلك في صورة حكم متناثرة أحياناً، مؤتلفة بشكل مذهبي أحياناً أخرى، وحينما يأتي الفكر الفردي معبراً عن فكر الجماعة بهذا الشكل التصويري التبريري يتحول هو ذاته إلى جزء من الفكر الجمعي لكل أفراد الشعب ومن ثم فهم يتقبلونه، بما فيه من تجديد في الصيغ أو في بعض الأفكار ويصبح موروثاً يتناقله كل أفراد الشعب أو قطاعات كبيرة منه، فليس ما قدمه بتاح حوتب مفكر القرن السابع والعشرين قبل الميلاد في مصر القديمة إلا خلاصة التجربة الفكرية للمصريين القدماء منذ فجر تاريخهم وبذلك تناقله المصريون جيلاً بعد جيل وأصبح من الموروث المقدس في ميدان الفكر الأخلاقي والسياسي.

وكذلك الحال في الفكر الصيني، فما قدمه كونفشيوس من فكر أخلاقي وسياسي لم يكن غريباً على التراث الصيني فالواقع أنه قد استلهم في كل ما كتب وكل ما قال ذلك الكتاب الأعظم للتراث الصيني القديم كتاب "التغيرات" وهو كتاب مجهول المؤلف حمل بين دفتيه حكمة الأجيال الصينية المتعاقبة منذ

فجر الحضارة الصينية في القرن الرابع عشر قبل الميلاد حتى ظهور كونفشيوس في القرن السادس قبل الميلاد.

وهكذا الحال في بقية قطاعات الفكر الشرقي القديم، ففكر بوذا قد انطلق من التعاليم الفيدية التي عبرت عنها نصوص الاوبانيشاد، وفكر زاردشت قد جاء معبراً عن تراث الإيرانيين القدماء في الاعتقاد بالثنائية الأخلاقية والثنائية الإلهية...الخ.

إن ذلك التطور البطيء رغم ما فيه من عيوب تتمثل في غياب التشجيع للتجديد والإبداع الفردي وفي غياب حرية الفكر بشكل مطلق، وفي سيطرة الفكر الجمعي وسطوته على نفوس الأفراد وعقولهم، فإن فيه مع ذلك مميزات عديدة أهمها أنه مكن لانصهار الإبداع الفردي في قالب الجماعة ككل، فكان الفرد يبدع من خلال فكر جماعته، وفكر الجماعة يتطور من خلال النظرات الفردية التي تأبى أن تعبر عن ذاتها بشكل مستقل.

وفي هذا الأمر تتمثل قيمة وعظمة الإنجاز الجماعي في الحضارات الشرقية القديمة إذ ساهم هذا التلاحم بين الأفراد داخل الجماعة الحضارية الواحدة أن ينجز الجميع مهامهم العملية بنجاح تام، فالكل قد انصهر ليشكل وحدة فكرية واحدة تجتمع على مبادئ أخلاقية محددة تنظم شئون الحياة كماعت في مصر القديمة، ولي في الصين القديمة، وكانت هذه السمة هي الدافع الذي دفع المصريين القدماء مثلا للالتفاف حول تلك الإنجازات المعمارية الكبرى في تاريخهم مثل الأهرام والمعابد العظيمة فلا يمكن أن يكون ذلك نتيجة إبداع فردي في مجال علمي معين بل تضافرت كل جهود المفكرين والعلماء في مختلف التخصصات لتشيد هذه البناءات الضخمة المعجزة إيماناً منهم بضرورتها من الناحية الدينية والسياسية.

كما أن من مميزات هذا التطور البطيء في الفكر أيضاً أن الشعوب تتمكن من التعامل معه استيعاباً وفهماً ثم تحوله إلى سلوك ملموس بشكل تلقائي؛ فتنافر الأفكار وتضاربها في وقت واحد إنما يصيب الناس في أي مجتمع بالاضطراب والتشوش وعدم القدرة على تحديد الأهداف والالتفاف حولها، ومن ثم يقل انجازهم ويدورون في حلقات مفرغة من النقاش النظري حول أي الآراء أصح وأي الأفكار والمذاهب أفضل...الخ، ويضيع الوقت وتمر السنون دون أن يتحقق الإنجاز الملموس على أرض الواقع ودون أن تلتحم البناءات الفكرية بقضايا الناس العملية وتطور من حياتهم العادية.

إن قلة الأفكار والتباعد في المسافات الزمنية بين تجديد فكري وآخر جعل الشعوب الشرقية تمارس حياتها العملية بقدر كبير من الاستقرار والانسجام الذي يوائم بين الفكر والواقع ويقرب المسافات بين الأقوال والأفعال.

2. **التركيز على المبادئ الدينية والأخلاقية والروحانية**

لقد غلب على الفكر الشرقي الطابع الديني والأخلاقي، فحينما كان يفكر الإنسان الشرقي حتى في الطبيعة محاولاً تفسيرها ارتبط ذلك لديه بأفكاره الدينية والأخلاقية وليس هذا بالأمر المستغرب من إنسان نجح في قهر الطبيعة وتسخيرها لخدمة الإنسان، فكان عليه أن يركز تأملاته بعد ذلك في قضاياه الأخلاقية والاجتماعية فكثرت الأفكار الأخلاقية التي تصب كلها في وضع معايير للسلوك القويم داخل المجتمع وبدت له ضرورة الربط بين هذه المبادئ الأخلاقية التي تنتظم على أساسها حياته الدنيا، بمبادئ ما ورائية فكان إيمانه بالخلود والعالم الآخر مثلما حدث في مصر القديمة، أو كان إيمانه بالخلاص والاتحاد بالبراهمان كما في الهند القديمة...الخ.

إن نشأة التأليه في الفكر الشرقي جاء نتيجة تأمل المفكر الشرقي لما حوله من مظاهر الطبيعة ومشاهدة كيف تلعب الدور الأهم في حياة البشر وأنه لولا

هذه المظاهر ما كان لحياته أن تكون وأن تستمر، فكانت عبادة المظاهر الطبيعية وتأليهها ثم تطور الأمر حينما اكتشف أنه لابد من وجود إله أعلى خفي غير ظاهر هو الذي أبدع كل هذه المظاهر الطبيعية وإن كان وجوده يتمثل فيها ويبدو من خلالها، فكانت عقيدة التوحيد بصورها المختلفة في مصر القديمة ولدى فلاسفة الهند ولدى زرادشت.

لقد تغلغلت الحياة الروحية في نفوس الشرقيين وأصبحوا يرون أن جوهر الوجود هو تلك الروحانية الفاعلة لكل مشاعر الكون والمنبثة فيها، فكان احترامهم الشديد لهذه الطبيعة ولخالقها بقدر احترامهم لما توصلوا إليه من مبادئ أخلاقية سديدة ساعدتهم على أن يكونوا مدنيتهم ويطورونها عبر القرون، إن الاقتران بين الدين والأخلاق بل بين الدين والأخلاق والفكر والعلم وكل مظاهر الحضارة في بلاد الشرق القديم كان عاملاً أساسياً من عوامل رقيهم الحضاري وتقدمهم التكنولوجي، إن هذا التأليف بين المظاهر الحضارية المختلفة خاصة الأخلاق والدين والعلم هو ما يميز وبشكل حاسم بين حضارات الشرق عموماً والحضارة الغربية، فبينما ينزع الشرقيون دائماً إلى التأليف بين عناصر الحضارة في منظومة واحدة نجد أن الحضارة الغربية أحادية الاتجاه فقد كانت كذلك في العصر اليوناني حيث عقدت السيادة للفكر الفلسفي والتألق الأدبي، وكانت كذلك في العصر الوسيط حيث عقدت السيادة للدين وهي كذلك منذ مطلع العصر الحديث حيث السيادة للعلم والإهمال لكل العناصر الحضارية الأخرى.

3. النزعة العملية

إن من المتفق عليه بين دارسي الفكر الشرقي القديم أن الشرقيين القدامى كانوا عمليين في تفكيرهم وإن كل إنجازاتهم الحضارية صبت في هذا الاتجاه العملي، ومن هنا كان اتهام الإنسان الشرقي بأنه لم يعرف قيمة النظر العقلي

المجرد، وأنه لم ينتج بالتالي علوماً نظرية، والحقيقة أن هذا اتهام ظالم لأنه لا يوجد الإنسان غير القادر على التفكير النظري المجرد ولا يوجد إنجاز عملي يمكن للإنسان أن يقوم به بدون أن يسبق ذلك الفكر التأملي النظري الذي قام على أساسه ذلك الإنجاز.

والحقيقة أنه ربما يكون عدم تسجيل فلاسفة وعلماء الشرق القديم إنجازاتهم الفكرية وأسرار مخترعاتهم العملية هو سبب هذا الاتهام؛ فقد فرض المفكرون والعلماء السرية الشديدة على ما توصلوا إليه من أفكار ونظريات فلم يبدو لنا منها إلا تلك الإنجازات العملية في ميادين العمارة والطب والهندسة وغيرها.

وبالطبع فإن هذه السرية كانت لها أسبابها السياسية والاجتماعية في بلاد الشرق القديمة حيث كان العلم مقصوراً على طبقة الكهنة، أولئك الذين استخدموا علومهم وأفكارهم الفلسفية في فرض السيطرة على عقول الناس والهيمنة على كل مقاليد الأمور فضلاً عن أنه كان من المستحيل في ذلك الزمان نشر العلم النظري والمذاهب الفكرية بين عامة الناس وذلك لجهلهم بقواعد القراءة والكتابة، فاقتصر أمر تسجيل الأفكار والنظريات والأحداث التاريخية على قلة قليلة ممن عرفوا بالكتبة.

وعلى كل حال فقد توالت المكتشفات الأثرية التي توضح مدى تهافت هذا الاتهام حيث اكتشفت العديد من النصوص في مختلف بلاد الشرق القديم التي تؤكد وصول فلاسفة وعلماء الشرق إلى صياغة مبادئ الكثير من العلوم وصياغة عناصر منهجية عديدة للمنهج العقلي في فهم القضايا الإنسانية وعناصر جديدة للمنهج الاستقرائي في معالجة قضايا علوم الطبيعة وعلوم الحياة المختلفة، فضلاً عن صياغة مبادئ العلوم الرياضية خاصة الحساب والهندسة.

أما إذا حولنا النظر إلى المعنى الأبسط للنزعة العملية أي أنها تعني الاتجاه نحو العمل والفعل الواقعي، فهذا أمر محمود يعد بالفعل أحد مميزات الإنسان الشرقي القديم والحديث على حد سواء، فالإنسان الشرقي يختصر المسافة بين الفكر والواقع بشكل يبدو معه أنه لا يفكر إلا لكي يعمل، بل إن نمو فكرة وتطوير هذه الأفكار إنما يكون من خلال العمل وتراكم الخبرات الناتجة عن العمل وممارسة الحياة اليومية.

إن المفكر الشرقي عادة يقدم لنا نتائج تأملاته دون مقدماتها، وهو لا يفضل أن يطلعنا على تفاصيل الأفكار والتأملات والخبرات التي قادته إلى الاعتقاد في هذه الفكرة أو تلك، وإنما يقدم لنا خلاصة أفكاره وتأملاته في عبارات محددة يشوبها أحياناً الكثير من الغموض والألغاز نتيجة أنه لم يوضح لنا كيف توصل إلى هذا الرأي أو هذا المذهب الفكري المعين.

والحقيقة أن ذلك يرجع إلى خاصية أصيلة في الإنسان الشرقي عموماً هي أنه لا يحب الإغراق في التفاصيل ولا يحب الاستماع إلى التحليلات النظرية المجردة إنه دائماً يبحث عن النتيجة أو جوهر الفكرة دون أن يهتم بالتفاصيل، ومن ثم جاءت فلسفات فلاسفة الشرق القديم معبراً عنها في عبارات مقتضبة تصل إلى الفكرة المطلوب الاعتقاد فيها من أقصر الطرق ولعل ذلك هو سر ذلك التلاحم الذي نجده بين المفكر الشرقي القديم وواقعه وسر ذلك التفاعل بين ما أطلقه فلاسفة الشرق من أفكار ومذاهب وبين المعتنقين لها من معاصريهم أو حتى ممن أتوا بعدهم إذ من السهل دائماً أن يتناقل الناس فيما بينهم شفاهة هذه الأفكار ويتأثرون بها في حياتهم العملية العادية، فتصبح هذه الأفكار بمثابة المرشد الذي يهدي الناس وتتحول فيما بينهم إلى ارث عام يتناقلونه ويتأثرون به متناسين شيئاً فشيئاً نسبته إلى صاحبه حتى يصبح فكراً مجهول المصدر.

إن المهم إذن عند الإنسان الشرقي هو أن يعمل بموجب هذه الأفكار ويتأثر بها في حياته العملية وتتوارثها الأجيال من خلال العمل بها وليس فقط من خلال حفظها وصياغتها مكتوبة.

4. التكامل بين المعرفة والحياة

إن تلك النزعة العملية التي ميزت الإنسان الشرقي القديم سواء أكان فيلسوفاً أو عاملاً يدوياً جعلت من طابع الحضارات الشرقية ومميزاتها ذلك التكامل بين الفكر والحياة إذ كان الإنسان الشرقي القديم يميل دائماً كما أشرت فيما سبق إلى ربط الفكر بالحياة وتجنب الفصل بين المعرفة النظرية والحياة اليومية التي يعيشها فالمفكر لا يتأمل أو يفكر لمجرد بناء المذهب النظري المجرد أو لمجرد اكتشاف نظرية علمية مجردة وإنما كان يفكر لكي يعمل بموجب ما يتوصل إليه من أفكار، فقد كان المفكر يستهدف تطوير حياة الإنسان العملية وقد كان من نتائج ذلك أن الشرقيين لم يفصلوا بين ميادين الفلسفة المختلفة مثل نظرية المعرفة ونظرية الوجود ونظريات الأخلاق والسلوك ونظريات الحكم والتنظيم السياسي للمجتمع...الخ، بل اختلطت لديهم كل هذه الميادين وتسربت إلى حياتهم اليومية دون أن تبقى طويلاً في قالب أكاديمي مجرد يتداوله الفلاسفة فيما بينهم لمجرد الوجاهة الاجتماعية أو تحقيق المجد الفكري.

إن النظر في بلاد الشرق القديم يوضح لنا كيف أن المبادئ الخلقية عند بتاح حوتب مثلاً قد أصبحت متداولة بين الناس وأثرت في حياتهم، فقد احترم الناس والفلاسفة هذه الأفكار وتناقلوها وعبروا عنها بصورة مختلفة والأهم من ذلك أنها سرت في حياتهم وأصبحت تقاليد مرعية ومبادئ ينبغي توقيرها والسلوك وفقا لها.

ونفس الشيء نجده في الصين القديمة حيث أصبحت الكونفوشية بعد وفاة صاحبها هي الفلسفة الرسمية في الصين لدرجة أنه كان يصعب على أي

فرد أن يحصل على وظيفة حكومية دون أن يكون قد عرف أعمال كونفشيوس وتحلى بأخلاقه وتجمل بمبادئه وبشكل عام فإن الإنسان الصيني كان بتأثير فلاسفة الصين دائماً ما يتساءل، كيف يمكنني أن أكون خيراً؟ ولما كان يعرف أن الخير – كما قال كونفشيوس – هو معرفة الطريق الوسط والسلوك وفقا له حتى يتناغم سلوكه مع سلوكيات الآخرين وتتحقق السعادة للجميع، ولما كان يعرف – كما قال لاؤتسي – أن الخير في أن يسلك السلوك المتوافق مع طبيعته ومع الطبيعة الخارجية، لما كان يعرف ذلك فقد كان يحاول أن يحقق هذا المثل الأعلى في سلوكه العادي باستمرار.

أما إذا نظرنا إلى الهند، فسنجد أن المفكر كان يحظى بالاحترام والتبجيل لدرجة عظيمة وكان يمثل بالنسبة لعامة الناس القدوة والمثل الأعلى الذي ينبغي تقليد سلوكه وممارسة الحياة اليومية بالشكل الذي يرتضيه المفكر ويمارسه، وهذا ما نجده – على سبيل المثال – في تلك الحكمة العملية المتراكمة في الهند التي اتخذت شكل ترويض النفس (اليوجا) الذي يهدف في النهاية إلى تحقيق ذلك التكامل المطلق للحياة، إن اليوجا التي يتم من خلالها ترويض النفس هي نشاط عملي تتمثل فيه كل صنوف الحكمة فهي مزيج من التأمل المركز ونشاطات المعرفة والتذكر، وهي ممارسة للعبادة والتفاني.

كما نجد في البوذية صورة أخرى للتلاقي بين الفكر والحياة فقد اعتنق ملايين الناس تعاليم بوذا لأنه رسم لهم بأفكاره وبحياته طريق الخلاص من كل صنوف الألم والمعاناة التي تكتنف حياة البشر، لقد دارت تعاليم بوذا حول أسئلة حياتية محورية يلمسها كل إنسان في حياته اليومية، ما الألم والمعاناة، ما أسبابها؟ كيف يمكن التخلص منها؟ وكيف يمكننا أن نحيا حياة تخلو من هذه الآلام؟

على هذا النحو كان التزام المفكر الشرقي بإثارة القضايا الفكرية من حياة الناس ومن ثم حاول أن يقدم حلولاً واقعية لها بقدر ما استطاع. صحيح أن

هذه الحلول كثيراً ما شابها الطابع الميتافيزيقي الصوفي إلا أنها وجدت هوى لدى الإنسان الشرقي الذي يتفاعل عادة مع هذه الأفكار ذات الصبغة الصوفية باعتباره إنساناً روحياً يغلب الفعل الموافق للروح على الفعل المحبب للبدن.

ثالثاً: نشأة الفلسفة في الشرق القديم

يكاد يجمع المؤرخون للفلسفة على أنها قد نشأت في بلاد اليونان منذ القرن السادس قبل الميلاد، ويؤرخ لبدايتها عادة بطاليس الذي عاش على ساحل أيونيا وولد بمدينة ملطية في عام 624ق.م تقريباً.

والحقيقة أن معنى خاصا قد تبلور للفكر والحكمة عند اليونانيين منذ أطلق فيثاغورث الفيلسوف وعالم الرياضيات الشهير لفظة philo-sophia أي محبة الحكمة لتكون اسم العلم الذي تداولته الألسن والأقلام للدلالة على ذلك النوع من التأمل والتفكير العقلي فيما يصادف الإنسان من مشكلات نتيجة لما يطرحه من تساؤلات حول علاقته بهذا العالم الطبيعي الذي يعيش فيه وعن أصل هذا العالم، وعن علاقته بالآخرين من بني جنسه وعلاقته بتلك القوى الإلهية الخفية التي أبدعت العالم الطبيعي...الخ.

ولم يكن لفظ الفلسفة دالاً على ما نعنيه اليوم فقط من تفكير مجرد وتحليل عقلي للمشكلات الإنسانية والميتافيزيقية، بل كان يدل كذلك على أي نشاط عقلي يبذله الإنسان بهدف السيطرة على الطبيعة وفهم ظواهرها الغامضة، ومن ثم كانت الفلسفة اسم علم يطلق على إبداعات الإنسان اليوناني في كل الميادين الفنية والأدبية والعلمية والدينية والفلسفية، فقد كان فيلسوفاً كل من يفكر ويتأمل ويبدع في شتى الميادين، وعلى ذلك فالفلسفة كاصطلاح كانت تعني "محبة الحكمة" بهذا المعنى الشامل الذي ظل ملتصقاً بها منذ العصر اليوناني وحتى مطلع العصر الحديث الذي شهد بداية الانفصال الفعلي للعلوم المختلفة عن الفلسفة.

وقد كانت نشأة الفلسفة بهذا المعنى السابق موضوع تساؤل بين المؤرخين، فهل نشأت كمعجزة عند اليونان أم تأثر اليونانيون بما كان سائدا لدى الأمم الشرقية القديمة السابقة على اليونان من أفكار فلسفية وعلمية؟

إن المؤرخ الغربي منذ أرسطو إلى الآن غالباً ما يميل إلى التأكيد على أن الفلسفة والعلم اختراعان يونانيان وأنهما يبدآن من طاليس الملطي في أوائل القرن السادس قبل الميلاد[1]، وقد تابع معظم المؤرخين العرب المؤرخ الغربي في هذا الاعتقاد بحجة أن الفلسفة قد ظهرت لدى اليونان في القرن السادس قبل الميلاد من خلال نقد اليونانيين الحر المحايد لتراثهم واستنادا على خصائص تميز بها الإنسان اليوناني دون سواه من البشر في ذلك القرن، وأنه إذا كان ثمة أفكار فلسفية شرقية قديمة فهي أفكار أسطورية يغلب عليها الطابع الديني والأخلاقي، والأفكار الدينية أسطورية بينما الأخلاقية مجرد حكم ومواعظ عملية[2].

---

(1) انظر على سبيل المثال:

Zeller (E.): Outlines Of The History Of Greek Philosophy: Eng. Trans. By L. A. Palmer, Thirteenth Edition, Dover Publications, Inc., New York, P.8.

- Burnet (J.): Greek Philosophy, Macmillan, New York, 1968. P.9-10.
- Copleston (F.): A History Of Philosophy, Vol.1, Part I, Image Books, New York, 1962, P.24-25.
- أولف جيجن: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة د. عزت قرني، القاهرة، دار النهضة العربية، 1976م، ص3.
- ريكس وورنر: فلاسفة الإغريق، ترجمة عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، ص9.

(2) انظر على سبيل المثال:

- د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1954م، ص5.

لكن هذا الميل نحو تأكيد المعجزة اليونانية في نشأة الفلسفة أخذ يتضاءل شيئاً فشيئاً حينما بدأت تظهر المكتشفات الحديثة لآثار وكتابات فلاسفة الحضارات الشرقية القديمة، حيث بدا للمؤرخ المنصف أن ما كان يردده أفلاطون وأرسطو من فلاسفة اليونان عن وجود حكمة لدى المصريين القدماء ومن ثم لدى أمم الشرق القديم كان صحيحاً، وأنه لا يمكن فهم إبداعات اليونانيين إلا بردها إلى أصولها الشرقية، وقد أصبحنا الآن – رغم إدعاءات المؤرخين المتعصبين للمعجزة اليونانية – أمام حقيقة لا تنكر لدى الكثيرين من المؤرخين يعبر عنها شارل فرنر حينما يقول إن الفلسفة اليونانية إنما نشأت عن تماس اليونان بالشرق[1] فقد نشأت الفلسفة في المستعمرات التي أقامها اليونانيون في أيونيا الواقعة على حدود آسيا الصغرى حيث وجدوا أنفسهم في تماس مع الشعوب الشرقية، وقد انطلق الفكر الغربي اليوناني من آسيا حيث أنجبت ملطية طاليس وانكسيمندرس وانكسيمانس، وأنجبت افسوس هيراقليطس،

- د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الأول، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية، الطبعة الخامسة، 1987، ص20-21.
- د. عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت، الطبعة الخامسة، 1979، ص11.
- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1983، ص ج، د.
- د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1977م، ص19-20.

(1) شارل فرنر: الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، منشورات دار الأنوار، بيروت، الطبعة الأولى، 1986، ص19.

وساموس فيثاغورث وكولوفون اكسينوفان[1]، وهؤلاء هم أوائل المفكرين اليونانيين في القرن السادس قبل الميلاد.

إذن ليس هناك حضاري ما يسمى بالمعجزة بعد معجزة الحضارة المصرية الشرقية القديمة، فهي الوحيدة من بين حضارات العالم الجديرة بأن تلقب بالحضارة المعجزة[2]،وسبب الإعجاز هنا واضح في نظر المؤرخين، فهي الحضارة الوحيدة التي أنشأت نفسها بنفسها في شتى الجوانب على غير مثال سابق، وقد كانت الفلسفة من بين تلك المكتشفات كما يؤكد تاريخ علم المصريات الحديث Egyptology حيث يرى العلماء أن مصر كانت مهد التأمل الفلسفي كما نعرفه اليوم[3].

(1) نفسه.

- وانظر أيضا: د. مصطفى النشار: المعجزة اليونانية بين الحقيقة والخيال، مجلة كلية الآداب، العددان 46-47 لسنة 1986، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1988م، ص10.

(2) جون ويلسون، الحضارة المصرية، ترجمة د. أحمد فخري مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، بدون تاريخ، ص118.

(3) توملين (أ. و. ف.) فلاسفة الشرق، ترجمة عبد الحميد سليم، دار المعارف، القاهرة، 1980، ص27، 30.

الباب الأول

الفلسفة المصرية القديمة

الفصل الأول: فلسفة الطبيعة وما وراء الطبيعة

الفصل الثاني: الفلسفة الأخلاقية والدينية في مصر القديمة

الفصل الثالث: الفكر السياسي في مصر القديمة

الفصل الأول

فلسفة الطبيعة وما وراء الطبيعة

مقدمة

كان من الطبيعي أن تكون أول القضايا التي تشغل فكر الإنسان المصري القديم، قضية تفسير هذا العالم الطبيعي وأصل وجوده؛ فالإنسان المصري شأنه في ذلك شأن كل البشر في العالم منذ فجر التاريخ كان مشغولاً بقضية الخلق كيف جاء هو وهذا العالم إلى الوجود؟ ومن صنعه وصنع هذا العالم؟ وما هي القوى التي تتحكم في حركته وفي حركة هذا العالم؟ وكيف يمكنه أن يرضي هذه القوى الطبيعية المختلفة ويتجنب خطرها وشرورها وكيف يمكن أن يستجلب خيرها وينال رضاها؟

لقد تطلع المصريون القدماء إلى كل ما أحاط بهم من عناصر الوجود واهتدوا بعد تأمل وتفكير عميق إلى نتائج عديدة أهمها:

1. إن في الوجود عناصر كثيرة تتحكم في حياة الخلق ومصائرهم بطريق مباشر أو غير مباشر.
2. إن كل عنصر من هذه العناصر تتكفل به قدرة إلهية تستوجب التقديس وتستحق العبادة.
3. إن هذه العناصر يترابط أمرها مع بعضها البعض ويمكن أن يردوا جميعاً إلى أصل واحد قديم[1].

(1) انظر: د. عبد العزيز صالح: فلسفات نشأة الوجود في مصر القديمة، دراسة نشرت بالعدد 246 من مجلة المجلة القاهرة، فبراير 1959م، ص33.

وقد تشكلت عبر هذه النتائج التي اهتدوا إليها فلسفتهم للطبيعة ونظرتهم التأليهية لعناصر الوجود، فقد تخيلوا منذ فجر تاريخهم وجود أرباب متفرقين يتكلفون فرادى بأمور السماء والأرض والماء والهواء والشمس والقمر والمطر والخصوبة والنماء...الخ، وشيئاً فشيئاً بدأوا يطورون فكرهم تجاه هذه الأرباب فيؤلفون بينها وينظرون إلى علاقتهم بقضية الخلق نظرة فلسفية تتجاوز الفهم المادي لعناصر الوجود إلى ما وراء هذا العالم المحسوس، واختلفت رؤاهم الفلسفية لأصل العالم والوجود نتيجة لاختلاف الظروف السياسية والاجتماعية مرة أو نتيجة للتنافس بين مدنهم مرة أخرى أو نتيجة لدرجة النضج العقلي التي كانت تحكم هذه الرؤى مرة ثالثة.

وقد تنافست في التراث الفكري المصري القديم أربعة تفسيرات قدمها أهالي أربع مدن كبرى في مصر القديمة هي على التوالي مدينة أون أو مدينة الشمس هليوبوليس ومدينة أونو أو مدينة الأشمونيين الحالية، ومدينة منف، وأخيراً مدينة واست أو مدينة الأقصر الحالية، وسنعرض لهذه التفسيرات المختلفة للوجود نسبة إلى المدن التي ظهرت فيها، فقد ظهر في كل مدينة من هذه المدن مجموعة من المفكرين أو من الكهنة بحسب التعبير المفضل في مصر القديمة، وحاولوا تمجيد مدينتهم وتمجيد عقيدتهم الدينية فاجتهدوا في تقديم مذهبهم الخاص في تفسير أصل الوجود، ولا ندري إن كان أحدهم هو الذي ابتدع هذا المذهب أولاً ثم تتلمذ عليه الآخرون أم أنهم تشاوروا واصطلحوا على تقديم مذهبهم ككل إلى العامة، وبعبارة أخرى لا ندري إن كان من المناسب أن نطلق على أصحاب كل واحد من هذه التفسيرات لقب مدرسة فلسفية تتلمذ فيها اللاحق على السابق بحيث طوروا مذهبهم على النحو الذي وصل إلينا به، أم أنه من غير المناسب أن ندعوهم مدرسة فلسفية نظراً لأننا لا نعرف بالفعل صاحب هذا التفسير بشكل مستقل عن من آمنوا به ودعوا إليه بعد ذلك.

وسواء صح أن نطلق لفظ مدرسة على أصحاب كل واحد من هذه التفسيرات أو لم يصح لنا ذلك، فإن الحقيقة التي لا شك فيها أن كل واحد من هذه التفسيرات قد انطلق من إحدى مدن مصر القديمة في ذات الوقت الذي شهدت فيه ازدهارها السياسي والاجتماعي والثقافي وفي الوقت الذي بلغت فيه قمة مجدها ونفوذها. ومما لا شك فيه أيضاً أن هذه التفسيرات كانت نتيجة تأملات فلسفية لأفراد بعينهم طوروا تأملاتهم واحداً بعد الآخر حتى اكتملت نظريتهم قبل إعلانها لعامة الناس في مدينتهم وقبل نشرها والدعوة لها من المدن الأخرى. نحن إذن أمام تفسيرات متباينة يعبر كل واحد منها عن مزاج مجموعة المفكرين بهذه المدينة أو تلك، أي أن كل تفسير قد خرج معبراً عن مزاج أصحابه الفكري ومن هنا جاز أن نطلق على أصحاب كل واحد من هذه التفسيرات أنهم ينتمون إلى مدرسة فلسفية بعينها يحدها المكان الذي ظهروا فيه والزمان الذي أشاعوا وأعلنوا عنه مذهبهم الفكري، وإن كنا لا نعرف أحداً من أعلام هذه المدرسة أو أصحاب هذا المذهب فإن هذا يرجع في المقام الأول إلى سرية التعاليم التي كانت شائعة في مصر القديمة والسرية التي كانت تحيط بكل صاحب فكرة أو رأي بحيث لم يكن يجوز أن ينسب أحد لنفسه اختراعاً أو نظرية معينة، كما يرجع في المقام الثاني إلى أن معظم هذه المذاهب قد اكتشفها أصحابها وتناقلوها فيما بينهم شفاهة قبل التوصل إلى اختراع الكتابة وحتى بعد اكتشاف الكتابة تكاسل الخاصة من المفكرين عن تسجيل أفكارهم الفلسفية ومكتشفاتهم العلمية ظناً منهم أن من الأفضل أن يتناقل الناس هذا الفكر شفاهة ويتوارثوه محفوظاً جيلاً بعد جيل حتى يزدادوا تقديساً له واحتراماً لعراقته وقدمه.

أولاً: المذهب الشمسي

ينسب هذا المذهب إلى أهالي مدينة أون أو مدينة هليوبوليس مدينة الشمس وهي عين شمس الحالية، ويعد أقدم مذهب معروف في تفسير نشأة

الوجود وربما يرجع هذا المذهب إلى ما قبل التاريخ المكتوب للحضارة المصرية القديمة، لكن أقدم تسجيل لنص هذا التفسير شبه المتكامل وجد داخل هرمي مرن رع وبيبي الثاني (نفر كارع) من الأسرة السادسة، أي يرجع إلى حوالي القرن الرابع والعشرين قبل الميلاد[1].

وقد ورد في هذا النص

"يا آتوم – خبر أنت على القمة على التل (الهيولي) ظهرت كالطائر "بن" الخاص بالحجر "بن" في منزل "بن" بهليوبوليس، بصقت ما كان شو، تفتفت ما كانت تفنوه، نشرت أذرعك حولهم مثل أذرع كا، لأن الكا (الخاصة بك) فيهم.

يا أيها التاسوع العظيم الكائن في هيليوبوليس، آتوم وشو وتفنوه وجب ونوه وأوزيريس وايزيس وست ونفتيس الذين ولدهم اتوم باسطين إلى مدى بعيد، قلبه يفرح عند إنجابه إياك في اسمك الأقواس التسعة، يا ليت ألا يكون بينكم من سيبتعد بنفسه عن آتوم، لأنه يحمي هذا الملك نفر – كا – رع، لأنه يحمي هرم هذا الملك نفر – كا – رع، لأنه يحمي عمله الإنشائي هذا من كل الآلهة ومن كل الموتى ولأنه يحمي حتى لا يحدث له أي شيء مكروه عبر طريق الأبدية[2].

---

(1) انظر: نصوص الشرق الأدنى القديمة المتعلقة بالعهد القديم، الجزء الأول، نشرها جيمس بريتشارد تعريف وتعليق د. عبد الحميد زايد، وراجعها د. محمد جمال الدين مختار، نشرة وزارة الثقافة المصرية، هيئة الآثار مشروع المائة كتاب (9)، القاهرة 1987م، ص33.

وقد ظهر النص الهيروغليفي في كتاب:

K. Seethe: Die Altagyptischen Pyramidentexten, Ii Leipzig- 1910.

وترجمت مقتطفات من التعبير الكامل عنها في كتاب:

J. H. Breasted: Development Of Religion And Thought In Ancient Egypt, New York, 1912.

وقد ترجمت نصوص الأهرام في كتاب:

S. A. B. Mercer: The Pyramid Texts In Translation And Commentary, 4 Vols, New York, 1952.

(2) نفس المصدر السابق، ص34.==

لقد تأمل أصحاب هذا النص في نشأة الوجود وبدء الخليقة وانتهوا إلى القول بماضٍ سحيق قديم لم تكن فيه أرض ولا سماء ولا كائنات ولا بشر وإنما عدم مطلق واتفقوا مع القائلين ممن سبقهم بأن ذلك العدم المطلق لم يكن يشغله سوى كيان مائي لا نهائي العظم ذلك الذي أطلقوا عليه "نون" وقد أضافوا أنه في حقبة بعيدة ظهر في هذا الكيان المائي العظيم روح إلهي أزلي خالق هو "آتوم" وأتوم لفظ مصري يجمع بين ضدين من المعاني، معنى العدم كناية عن نشأة

وراجع الترجمة الإنجليزية في:

S. A. B. Mercer. Op. Cit., Vol.I. P.253-54.

والجدير بالذكر هنا أن إله هليوبوليس يؤلف من وجهين للشمس هما آتون وخبرر وقد عرفا في عصر تال بآتوم ورع، وقد كان لمقصورة هذا الإله حجر له شهرة مقدسة هو "بن" وكان يشترك مع هذا الحجر في شهرته طائر كان له فيما يبدو نفس الشهرة وكان يدعى أيضاً "بن" وربما يكون هذا الطائر هو الذي عرف بعد ذلك بالعنقاء Phoenix وهو طائر خرافي.

أما لفظة (كا) فتعني الروح الحارسة أو القوة الحية لشخصية وغالبا ما كانت تصور بالرسم كالأذرع الحامية والمعنى المقصود في النص أن الإله آتوم وضع قوته الحيوية الخاصة في مخلوقاته الأوائل.

أما الإشارة إلى "التاسوع العظيم" فهي تعني الآلهة التسعة في أجيالهم الأربعة على النحو التالي:

1. آتوم الخالق
2. شو إله الهواء وتفنوه إله الرطوبة.
3. جب إله الأرض ونوه إله السماء
4. الإله أوزيريس والإلهة أيزيس والإلهة نفتيس.

أما "الأقواس التسعة" فهي إشارة إلى الأعداء التقليديين المحتملين لمصر.

وفي ختام النص مناجاة ومناشدة للآلهة أن تقف مع الإله آتوم في مناهضته لأعداء مصر والملك نفر – كا – رع على اعتبار أن الإله هو الحامي لمصر والمحافظ على الملك وعلى عمله الإنشائي الضخم أي على هذا الهرم الذي بناه الملك.

صاحبه من العدم، ومعنى الشمول والاكتمال كناية عما أرادوا تصوير الإله بـه من قدرة وجلال[1].

وقد ظهر آتوم أول ما ظهر على قمة تلك الجزيرة المائية الـضخمة وكـان الرمز الذي يعبر عن التل أو الرابية في اللغة الهيروغليفية يعني أيضا ظهور مجيـد ورسمه مرتفع محدودب تنطلق منه أشعة الشمس صـعدا حتـى يـصور معجـزة ظهور الإله الخالق لأول مرة[2].

فقد ظهر الإله أتوم ظهوره الأول العظيم منفـرداً بوحدانيتـه علـى تلـك الرابية أو على تلك الهيولي التي لا شكل لها، حتى ذرأ أو أوجد من نفـسه أول عنصرين من عناصر الوجود أحدهما ذكر تكفل بـأمر الفـضاء والهـواء والنـور عرف باسم "شو" والآخر أنثى تكفلت بأمر الرطوبة والندى عرفت باسـم "تفنـوه" واختلط العنصران أو الروحان الإلهيـان وتفـاعلا أو تزاوجـا علـى حـد تعـبير الإنسان المصري القديم، فتولد عنهما بقية التاسوع الإلهي العظـيم حيـث ظهـر بعدهما عنصران جديـدان، أحـدهما ذكـر تكفـل بـأمر الأرض وسمـى "جـب" والآخر أنثى تكفلت بأمر السماء وعرفت باسم "نوه".

وقد كانت السماء والأرض في بداية أمرهما متصلتين جسداً وروحـاً إلى أن أذن الإله الخالق أن يبزغ من بينهما فجر الحيـاة فـأوحى إلى "شـو" أن يفـصل بينهما فرفع شو السماء عن الأرض ونهض بها إلى أعلى عليين ثم مـلأ الفـراغ بينها وبين الأرض بما كان يحيط به ويصدر عنه من هواء وضياء.

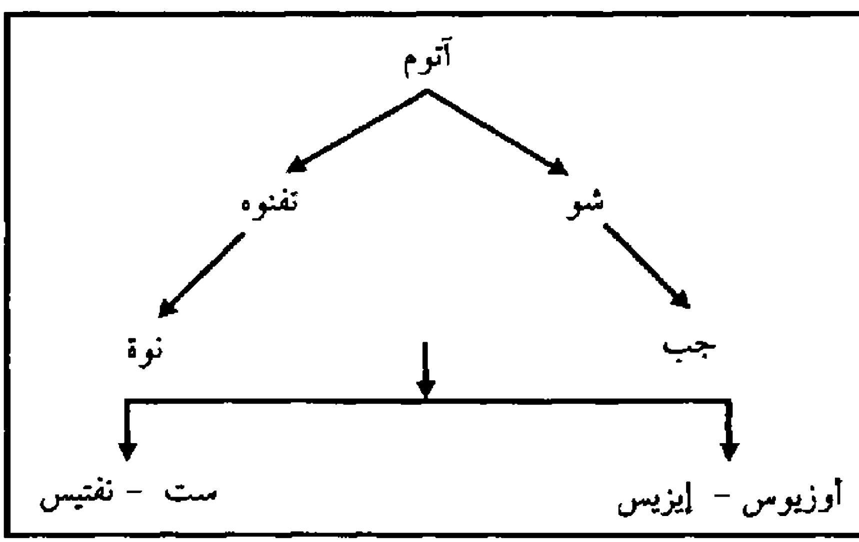
ذلك كان الوضع الأول الذي ظهر عليه الوجـود حيـث لم يكـن فيـه إلا هؤلاء الأرباب الكبار، وكانت هيئة الوجود بهذا الشكل مهيئة لوجود الكائنات

(1) د. عبد العزيز صالح: نفس المرجع السابق، ص33.

(2) جون ولسون: مصر: دراسة نشرت بكتاب: ما قبل الفلسفة ترجمة جـبرا إبـراهيم جـبرا، منشورات دار مكتبة الحياة ببغداد 1960، ص67.

الحية والإنسان فاستكمل الخلق بأن تولد عن الإلهين السابقين أربعة آخرين، ذكران، هما أوزوريس الذي تكفل في الأرض بأمر الفيضان والخصب والنمو، وست الذي تكفل بأمر أمطار السماء ورعدها وأعاصيرها، وانثيان ارتبطت كل واحدة منهما بزوجها هما إيزيس التي ارتبطت بأوزوريس ونفتيس التي ارتبطت بست.

وبهذا اكتمل التاسوع الإلهي العظيم الذي عد أصل الوجود بكل ما فيه من عوالم وكائنات حية وجماد.



وقد تباينت آراء أصحاب هذا المذهب حول الطريقة التي ذرأ بها أتوم مخلوقاته الأوائل لاسيما شو وتفنوه، فقال بعضهم أنه خلقهما عن طريق الاستمناء أو بماء اللقاح كما يخلق بنو البشر عادة، وقال آخرون بأنه خلقهما عن طريق السعال أو البصق وقد استفاد الأخيران من المدلول اللفظي للإسمين شو وتفنوه ومن قدرتهما على التأويل العقلي فقربوا بين كلمة شو وبين الصوت الذي يصدر عن الفم، إذا نفخ والأنف إذا عطس، كما قربوا بين كلمة تفنوه وبين الصوت الذي يصدر عن الفم إذا تفل وانتهوا من محاولتهم التأويلية هذه

إلى أن ربهم الخالق أتوم نفخ ذات مرة أو عطس عن قصد فصدر عنه شو روح الهواء، وتفل مرة أخرى عن قصد فصدرت تفنوه روح الرطوبة والندى[1].

ومضى أصحاب هذه التأويل فجعلوا من هذه التصورات المادية حقائق مسلما بها، ورتبوا عليها تشبيهات شعرية وفلسفية طريفة فقالوا إن آتوم بعد أن خلق ولده نفخ من فمه نفخة فجرت الرياح من حوله ولفته على نحو ما يلتف المرء بردائه غير أن شو لم يلبث أن شق رداء الهواء وأرسله على ما شاء لنفسه من المسالك والاتجاهات ثم تجلى فأنار الوجود بعد أن كان ظلاماً، ولما أطلق أبوه تفنوه من فمه وزودها بمقومات الرطوبة والندى حملها شو فوق ظهره فيما كان يحمله من هواء ورياح، ولما تعاقبت العصور وخلق البشر تيسر لهم أن يتطلعوا إلى آيات ربهم شو في أكثر من مظهر من مظاهر الوجود، وقد أصبح لشو الإله أتباعه الخواص الذين نادوا بأنه الجوهر الفعال في الحياة وأنه المهيمن على ملكوت الهواء ورووا عنه وصفه لنفسه بعبارات قال فيها: "تقتات الجوارح بصغار الطيور، وتحيا الذئاب على السلب والافتراس ويقتات الناس بالحبوب وتقتات التماسيح بالأسماك، والأسماك بما تجده في مجاري الماء، وكل ذلك يجري وفقاً لمشيئة آتوم، غير أني أنا من يكفل هؤلاء جميعاً البقاء والاستمرار على الحياة .. أنا الحياة، أوجد في مناخرهم أدفع أنفاسي في حناجرهم.. أنا الحياة التي تعمر تحت السماء"[2].

ذلك كان أحد التفريعات التي تفرعت عن المذهب الشمسي أو قل أحد التفسيرات التي ركزت على دور الإله شو في عملية الخلق وتوفير أسباب الحياة

---

(1) انظر: جفري بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة (العدد 173) الكويت، مايو 1993، ص46.

وانظر أيضاً: جون ولسون، نفس المرجع السابق، ص69 وكذلك: د. عبد العزيز صالح، نفس المرجع السابق، ص35.

(2) نقلاً عن: د. عبد العزيز صالح، نفس المرجع السابق، ص35.

لكل كائن حي، ولما ذاع المذهب وانتشر في أرجاء مصر القديمة نتيجة بساطة التصورات التي أخرجه فيها أصحابه ومدى اقترابها من كل محسوس ملموس من مظاهر البيئة، فضلاً عن أن مدينة أون ازدهر شأنها وعلا نجمها السياسي مما مكن لأهلها أن ينشروا مذهبهم ويبشروا به بكل الوسائل المتاحة.

أقول لما حدث ذلك الذيوع والانتشار كثرت التفسيرات والتفريعات التي تفرعت عن المذهب الرئيسي وكان أبرز التطورات التي لحقت به، ذلك التفسير الذي ربط أصحابه بين الإله آتوم وبين "رع" الذي كان إلهاً يعبد ويدين به الكثيرون، مما أضطر معه أهالي مدينة أون أن يجددوا في عقيدتهم الدينية والفلسفية وأن يقرنوا رع بآتوم.

وقد حدث هذا التجديد في عصر الدولة الوسطى أي حوالي عام 2000 قبل الميلاد على وجه التقريب وقد عبر نص من الفصل السابع عشر من كتاب "الموتى" كتب فيما بين الأسرة الثامنة عشرة إلى الأسرة الحادية والعشرين عن هذا التطور حيث جاء فيه: "إني الإله أتوم في شروقه (الواحد الوحيد) أتيت إلى الوجود في "نون" أني "رع" الذي نهض في البدء وحكم ما قد صنع.. إن الإله العظيم الذي أولد نفسه نظير "نون" الذي صاغ أسماء الآلهة ليوجدوا كآلهة، من يكون هذا إذن إنه "رع" خالق أسماء أعضائه الذين أتوا في صورة الآلهة في موكب "رع" إني أنا هو في الصدارة بين الآلهة، من يكون هذا إذن؟ إنه "آتوم" في قرصه أو كما يقول آخرون" إنه "رع"[1].

(1) كتاب الموتى – الفصل (17) – نص (1)، ترجمه عن الهيروغليفية السير والس بدج، ونقله إلى العربية د. فيليب عطية، مكتبة مدبولي بالقاهرة، 1988، ص41-42.
وقارن ذلك بما ورد في: كتاب نصوص الشرق الأدنى القديمة الجزء الأول، سبق الإشارة إليه، ص35-36.

لقد ارتبط الإله اتوم برع في هذا النص وأمثاله ارتباطاً لا ينفصم سواء من جانب أنصار آتوم من أصحاب التفسيرات الأولى للوجود عبر آتوم وحده، أو من جانب أنصار رع الذين حاولوا قدر استطاعتهم أن يلتمسوا الأسباب التي تربط بين الهم وبين آتوم فبدأ رع وكأنه ليس إلهاً جديداً يضاف إلى آتوم، بل هو آتوم نفسه، ذلك الخالق القديم الذي شاءت إرادته أن يتجلى على الناس في هيئة رع إله الشمس وأن ينير العالمين من أفقه العظيم[1] لقد حدث تزاوج بين الاسمين في هذا التطور.

وهكذا استمرت التأويلات المختلفة للمذهب الشمسي تتوالى واحداً بعد الآخر تبعاً لتطور الظروف السياسية والدينية التي مرت على مدينة أون موطن المذهب الأصلي، وقد اتخذت هذه التأويلات والتفسيرات صوراً متعددة منها الفلسفي المادي ومنها الشعري الأسطوري، وفي كل هذه الصور نلمح اجتهادات العقل المصري القديم في تفسير أصل الوجود وكيفية نشأة هذا العالم الطبيعي، ولم تتوقف هذه الاجتهادات عند حد تطوير هذا المذهب بل بلغت درجة كبيرة من النضج العقلي حينما بدأ أهالي المدن الأخرى يحاولون نقد هذا المذهب كلية ليقدموا تصورات جديدة حول نفس الموضوع وهذا ما سنجده بداية لدى أهالي مدينة الأشمونيين ومدينة منف.

ثانياً: المذهب الهيرموبوليسي أو الأشموني

وهو نسبة إلى مدينة الأشمونيين الحالية في مصر الوسطى وكانت تعرف في الزمن القديم بأونو أو هيرموبوليس، وقد تحولت الأسماء القديمة إلى الأشمونيين بدءا من اعتناق أهلها لمذهبهم الجديد في تفسير أصل الوجود الذي تعصبوا فيه لعناصر الوجود الثمانية وأطلقوا عليها "الثامون" وأخذوا عن ذلك اسم مدينتهم الجديد حيث كان عدد الثمانية ينطق في اللغة المصرية القديمة

(1) د. عبد العزيز صالح، نفسه، ص36.

"خمون" وأصبح في اللغة القبطية "شمون" ثم ثني في اللغة العربية فأصبح شمونين وظل يطلق على الجانبين الواقعين على بحر يوسف من مدينة الأشمونيين[1].

أما بداية هذا التفسير الجديد لأصل الوجود والعالم الطبيعي فيرجع إلى ذلك الجدل الذي كثر حول المذهب الشمسي في المدن المصرية المختلفة، وإلى محاولة حكماء مدينة "أونو" أو "هرموبوليس" أن يناهضوا هذا المذهب، وربما يكون وراء ذلك أسباب سياسية تمثلت في نوع من الانشقاق السياسي الذي عز معه على حكماء المدينة أن يظلوا أتباعاً لمذهب منافسيهم ومن ثم فقد أعلنوها حرباً في السياسة والدين والفكر في آن واحد.

وقد حاول هؤلاء الحكماء في البداية أن يشككوا في بعض عناصر المذهب الشمسي متسائلين فيما بينهم، إذ كان رع آتوم قد خرج من نون كما قال أتباعه، أفلا يعد بذلك ولدا لنون؟ وإذا كان ذلك صحيحاً ألم يكن من المفروض أن يتوفر لنون طرفان للإنجاب؟ وما الذي كان يحيط بنون قبل أن ينجب ولده؟ وهل كانت له رغبة حقيقية في ذلك؟[2]

وبعد هذا التشكيك وتلك التساؤلات كان على مفكري أونوا أن يقدموا تصورهم الخاص للوجود وكيفية نشأة العالم، فقالوا بأن الوجود بصورته الحالية تقدمته أربعة عناصر وهي: ماء كثيف وظلام محيط، وقدرة منطلقة دافعة، وعنصر لطيف لا يرى، وقدروا أن كلا من هذه العناصر الأربعة تكفل به توءمان يتفقان في الطابع ويختلفان في الجنس، أحدهما مذكر وهو الأصل والآخر مؤنث وهو الفرع، وأنه توفرت لكل من التوائم روح ربانية منفصلة وذلك مما جعل منها ثمانية.

(1) انظر: نفس المرجع السابق، ص37، وهامشها.

(2) نفسه، ص37.

هذه هي عناصر الوجود الأساسية عند الآشمونيين وهذا هو أصل "الثامون" الذي آمنوا به، لكن السؤال الهام هنا هو كيف ردوا العالم إلى هذه العناصر؟ أو بمعنى آخر هل فسروا نشأة الوجود والكائنات من هذا "الثامون".

لقد أفاض التوءم الأول أو الروح الأول في البداية محيطا مائيا كثيفا استقر فيه واتخذه مظهرا لوجوده وتسمى معه باسم "نون" واستقرت معه أنثى توائمه اشتقوا اسمها من اسمه فدعوها "تاونت".

ثم أحاط الروح الثالث نفسه بظلام كثيف اتخذه مظهرا لوجوده واستقر فيه وتسمى معه باسم "كوك" وبنفس الطريقة استقرت معه انثى تماثله اشتق اسمها من اسمه فسميت "كاركت".

أما الروح الخامس فقد تمثل في تلك القدرة المنطلقة الدافعة التي اشتق أصحاب المذهب اسمها من لفظ يدل على الحركة المماثلة لاندفاع الأمواج أو انسياب المياه، فسموها "حوح" ثم افترضوا وجود الأنثى التي تقاربه واشتقوا اسمها من اسمه فسميت "حاوحت" أما العنصر أو الروح السابع، فهو ذلك العنصر اللطيف الذي لا يرى أي "الهواء" وقد سموه بأسماء مختلفة منها "تنمو" أو "نياو" وأحياناً "جرح" أو "آمون"، وافترضوا له انثى تماثله وجعلوا اسمها مشتقاً من كل المسميات السابقة وأشهرها اسم "آما ونت".

وقد تصوروا بعد ذلك أنه في فترة ما تجمعت هذه العناصر أو الأرواح الثمانية بما فيها من ذكر وأنثى، وشاءت أن تغير ما هي فيه من كيان قديم بكيان آخر جديد فتعاونت فيما بينها على خلق دحية عظيمة ووضعها فوق ربوة عالية في مدينة أونو ولما انشقت الدحية خرج منها كائن جديد لم يكن في حقيقة أمره إلا الإله "رع آتون" إله النور أو إله الشمس، ذلك الإله الذي ظن أصحاب

المذهب الشمسي أنه وجد من لاشيء، ومنذ ظهور الإله رع آتوم أصبح العالم مهيئاً لظهور الكائنات ووجود البشر[1].

وهكذا نلاحظ أن الاختلاف بين المذهب الشمسي والمذهب الأشموني يتمثل في أمرين أساسيين:

أولهـا: الاختلاف حول أصل الإله آتوم رع فبينما يؤمن أنصار المذهب الأول بأنه قد أوجد نفسه من عدم يؤمن أنصار المذهب الثاني بأنه قد جاء بعد "الثامون" وعن طريق تعاون تلك العناصر أو الأرواح الثمانية في خلق تلك الدحية التي انشقت فخرج منها الإله.

وثانيها: يتمثل في الاختلاف حول العناصر الأساسية للوجود فبينما جاء التصور الشمسي واضحاً في تألية العناصر المختلفة للوجود وبيان كيف أتى كل زوج منها عن الزوج السابق، وأن الجميع قد أتوا بفضل الإله آتوم باعتباره الإله الخالق، نجد أن التصور الأشموني جاء غامضاً فيما يتعلق بتسمية هذه العناصر الأربعة الأساسية وبكيفية التمييز فيها بين ذكر وأنثى لدرجة أن يتولد عنها عبر انقسامها إلى ذكر وأنثى ذلك "الثامون" الذي عدوه أصل الإله.

ولعل ذلك التمايز بين وضوح المذهب الشمسي والغموض الفلسفي الذي تميز به المذهب الهرموبوليسي هو ما ساعد على ذيوع الأول وانتشاره في الأوساط الشعبية، بينما اقتصر الإعجاب بالمذهب الثاني على أوساط الخاصة والمثقفين وربما يرجع ذلك إلى ما تضمنه التفسير الهرموبوليسي من عناصر

---

(1) انظر: نفس المرجع السابق، ص38.

وانظر أيضا: جون أ. ولسن: نفس المرجع السابق، ص67، ولاحظ كيف يعقد ولسن هنا مقارنة بين تصور أهالي هرموبوليس للخلق وبين ما يذكره سفر التكوين في التوراة مبيناً مدى التقارب بين النصين.

فلسفية مهمة[1] ستكون حافزاً لتفسيرات أخرى ورؤى جديدة أشد نزوعاً نحو التجريد.

والطريف أن أصحاب التفسير الهرموبوليسي ربما أحسوا بهذا الغموض الذي امتاز به مذهبهم واستغلاقه على الفهم فأرادوا توضيحه بصور مرئية رمزية يفهمها العامة، فرمزوا لذكور الثامون برءوس الضفادع ورمزوا لإناثها برؤوس الحيات وجاءت نقوشهم معبرة عن ذلك الثامون في أجساد بشرية تحمل ذكورها رؤوس الضفادع وتحمل أناثها رؤوس الحيات.

ورغم أنهم لم يتركوا أي نص مكتوب يوضح أسباب اتجاههم إلى هذا التصوير الرمزي على هذا النحو بالذات، فإن الأمر يمكن أن يفسر على أساس أنهم تصوروا أن البداية كانت في ظهور العناصر أو الأرواح المذكرة ثم تلاها العناصر المؤنثة، وربما تصوروا ملائمة رمز الضفادع للمرحلة الأولى حيث إنها تحيا في الماء واليابس وتسعى في الظلام دائما وتتمثل فيها قوة الاندفاع وتبدو كما لو كانت تختزن الهواء في جوفها وربما افترضوا في الضفادع أيضاً من مظهرها الأغبر وجلدها المغضن ما يوحي بقدم جنسها، فضلاً عن أن الكثرة الهائلة التي تتوالد بها على شواطئ الأنهار ترمز إلى الكثرة الهائلة التي تعاقبت بها المخلوقات الأخرى الكبيرة وتم بها تعمير الكون وهذا ما يبدو من اتخاذ المصري القديم لرمز يرقة الضفدع كصورة تعبر في كتاباته عن المائة ألف[2].

ثالثاً: المذهب المنفي

ينسب هذا المذهب إلى مدينة منف التي أسسها الملك مينا مؤسس الأسرة الأولى في تاريخ مصر القديمة لتكون عاصمة لمصر الموحدة ومقراً لملكه، وقد

(1) انظر: د. محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، مطبعة البيت الأخضر، القاهرة، 1938م، ص47-48.

(2) انظر. د. عبد العزيز صالح: نفس المرجع السابق، ص39.

ازدهرت منف في ذلك الوقت لمكانتها السياسية وقد واكب مفكرو المدينة هذا الازدهار لمدينتهم فحاولوا إثبات تفوقها على ما عداها من المدن بقولهم أن معبد إلهها الإله "بتاح" كان الميزان الذي وزنت فيه مصر العليا والسفلى[1]، ولعل ذلك الاعتقاد يرجع إلى المكان الوسط الذي احتلته مدينة منف منذ أسست في حوالي القرن الثاني والثلاثين قبل الميلاد كواسطة عقد لكل من أقاليم الدلتا وأقاليم الصعيد أي فيما بين مصر العليا ومصر السفلى.

وبالطبع فقد نشط أهل الفكر في منف حتى يقدموا مذهباً فكرياً جديداً بحيث يحتوي تلك التفسيرات السابقة، وبحيث يتجاوزها جميعاً بسمو ما فيه من تصورات لمسألة الخلق وكيفية نشأة الوجود.

ولا شك في أن نقطة البداية في هذا المذهب ستنطلق من أمرين:

أولهما: الإعلاء من شأن مدينتهم وأربابها المحليين خاصة أقدمها جميعا الإله "بتاح" الذي كان ينظر إليه على أنه – حسب معنى اللفظ – الفتاح أو البناء الخلاق، رب الأرض العالية.

وثانيهما: احتواء المذهبين السابقين بنقدهما تارة، وبتأويلهما ليصبحا جزءاً من مذهبهم الخاص تارة أخرى.

ومن هنا بدأت تساؤلاتهم وتأملاتهم، وربما كان أول هذه التساؤلات، إذا كان أصحاب المذهبين السابقين قد شهدوا ظهور إلههم الخالق بظهور رابية أو ربوة عالية طافية في وسط مائي وسواء قد ظهر الإله مباشرة في هذا الوسط كما يرى أصحاب المذهب الشمسي أو ظهر بعد أن خلقت عناصر الوجود أو أرواحه الثمانية تلك الدحية التي خرج منها الإله لأول مرة، فإن الناس قد صدقوا هذه الآراء واعتنقوها.

---

(1) نقلاً عن: الترجمة العربية لنصوص الشرق الأدنى القديم ج1، ص36.

وإذا كان ذلك كذلك، فلماذا لا تكون تلك الربوة العالية الطافية الحقيقية هي مدينة منف ذاتها أو على الأقل جزءاً معيناً منها، ولاسيما أنها كانت بالفعل أرضاً طافية في بداية أمرها قبل أن يحول عنها الفرعون فرع النيل ويجنبها طغيان النيل عليها، ذلك الطغيان الفيضاني الذي كان يحولها في الزمن القديم إلى ما يشبه المستنقع الكبير ويجعل أرضها أشبه بالجزيرة الطافية.

وإذا كانت منف هي ذاتها تلك الربوة العالية الطافية في بداية أمر الخليقة، فلماذا لا يكون ما حدث فيها من عمران متتابع ومنتظم منذ إنشائها على يد الملك مينا قد حدث عن تدبير إلهي حكيم وربما يكون هذا التدبير مماثلاً لما حدث فيها عند نشأة الوجود لأول مرة.

ولقد تساءل حكماء منف كذلك عن آتوم وقدرته الخلاقة فقد قال أصحاب المذهب الشمسي بأنه قد خلق من نفسه أرباب الطبيعة أو ما أسموه بالتاسوع العظيم، فكيف تم خلق بقية الأرباب الأخرى التي عبدها المصريون وهي كثيرة؟ وكيف ظهر العمران في الأرض وكيف تميزت الكائنات المختلفة بعضها عن بعض، أيمكن أن تكون هذه الأشياء جميعاً قد حدثت من تلقاء نفسها؟ أما كان للإله الخالق تأثير في إيجادها وفي تنظيم العالم المعمور وإصدار التشريعات والنواميس التي يعمل الجميع ويعيشون وفقاً لها.

وقد تساءل حكماء منف أخيراً عن تلك الإرادة المدبرة التي فكرت في خلق العالم وفي تنظيم أموره، إن تلك الإرادة المدبرة المفكرة فيما وراء الوجود لابد أنها قد فكرت ودبرت قبل أن يصدر أمر الخلق ذاته إذ لابد أن يكون التفكير والتدبير قد سبقا الخلق والتعمير.

وهكذا وصل فلاسفة منف إلى افتراض وجود الإله الخالق والى افتراض أنه قد فكر ودبر قبل أن يخلق ويعمر وأنه قد شمل الكون والكائنات برعايته ورسم لكل ما في العالم قدره وأفعاله، وقد عبروا عن ذلك في وثيقة صيغت في

حوالي عام 700ق.م وإن كانت كل الدلائل الأثرية والجغرافية واللغوية تشير إلى أن هذه الصياغة قد اشتقت من نص يرجع تاريخه إلى أكثر من ألفين سنة قبل هذا التاريخ[1].

يبدأ النص المنفي بابتهال موجه إلى الإله بتاح، أعلن المنفيون في إطاره أن الأرباب الذين عرفهم البشر قبله لم يكونوا غير صور من بتاح وأنه هو الرب الخلاق القديم وأنه منذ استوى على عرشه العظيم لأول مرة كان روحاً للكيان المائي بكل ما احتواه من ذكر وأنثى، كما كان روحاً لليابسة القديمة أو للأرض الطافية على وجه المياه.

وبناء على ما سبق بدأ المنفيون يصفون الإله بتاح بصفات جديدة تميزه عن كل الأرباب بصورة غير مسبوقة[2]، فاعتبروه بمثابة القلب واللسان لهم جميعاً[3]، وليس القلب، أو اللسان بالشيء الهين فما من شك أن للقلب واللسان

---

(1) وجدت هذه الوثيقة فيما يعرف بحجر شاباكا (Shabaka Stone) نسبة إلى ذلك الفرعون الأثيوبي الذي حكم مصر خلال القرن الثامن قبل الميلاد، وقد ورد في النقش أنه نقل من كتابات قديمه خلفها الأجداد، وقد درس هذا النص من تلك الوثيقة العديد من علماء المصريات من آمثال زيته وآرمان وبرستيد وتوملين وغيرهم.

راجع:

K. Seethe: Dramatische Texte Zwi Altagyptische Mysterienspielen, Leibzig, 1928.

A. Erman: Ein Denkmal Menphitescher Theologie In Sitez Konigtish Preussisthen Ak. Der Wissenschaft, Vol. XI. III, 1911.

وانظر: برستيد: فجر الضمير، ترجمة د. سليم حسن، مكتبة مصر بالقاهرة، ص51.

وانظر أيضاً: ولسن: نفس المرجع السابق، ص71-75.

وكذلك: توملين (أ و ف) فلاسفة الشرق: ترجمة عبد الحميد سليم، دار المعارف بالقاهرة، ص ص36-43.

(2) انظر: د. عبد العزيز صالح، نفس المرجع السابق، ص40، وأيضاً: توملين، نفس المرجع السابق، ص37-38.

(3) نقلاً عن: د. عبد العزيز صالح، نفس المرجع، ص40.

سيطرة على كل جسد"[1]، والدليل "قائم في كل صدر وكل فم للأرباب، والبشر والأنعام والزواحف على السواء"[2]، وإن طلبنا منهم الدليل الأقوى على صحة ما يقولونه لقالوا "إن ما تشهده العينان وتسمعه الأذنان، ويشمه الأنف إنما يرقى جميعه إلى القلب" "أما عن الفم فهو الناطق بكل شيء"[3].

ولا ينبغي أن نقلل من شأن هذه الصفات، فوصف الإله بأنه بمثابة القلب واللسان لكل الآلهة ليس مجرد استعارتين تقليديتين فالمصريون القدامى كانوا يقصدون بلفظه "القلب" شيئاً أكثر شبها بالعقل أو الإدراك في حين يشيرون إلى اللسان بالحديث أو التعبير، وبالتالي فليس معنى أن الإله بتاح هو قلب ولسان الإله إنه "مجرد مترجم للألهة في جلسة عمومية، بل هو "العقل المقدس ذاته المشترك في عملية الخلق بتقديم فكرة ثابتة عن أفكاره على حد تعبير توملين[4] إن الإله إذن هو الذي يفكر في الخلق وينطق بما فكر فيكون الخلق ذاته وهذا ما تشير إليه الفقرات التالية من النص المنفي حيث يقول فلاسفة منف:

"وهكذا إنما هو في الأصل قلب (أو عقل) أرسل الأرباب جميعها، وإنما هو كذلك لسان أزلي جرى على ترديد ما تدبره الفؤاد فعن طريق الفكر إذن والنطق من بعده بدأ الخلق فخلق الأرباب جميعاً، وآتوم وتاسوعه أيضاً "ثم" حدث أن أفضت كل كلمة ربانية تدبرها العقل (الإلهي) وأمر بها اللسان إلى أن تتابع خلق الأنفس وتقرر شأن الأطياف الحوارس وتوفرت الأقوات جميعا والخيرات جميعاً "وتقرر ما يستحب من أمور الناس وتقرر ما يكره، وحق أن توهب الحياة لمن يعمل بالسلم، والفناء لمن يتحمل بالاثم"... وفق الناموس

(1) نفسه.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

(4) توملين، نفس المرجع السابق، ص38.

الذي تدبره العقل وخرج باللسان فقدر لكل شيء قدره، أنجزت الأمور جميعها، وأبدعت الفنون جميعها، وتوفر نشاط اليدين وسعى القدمين وخلجات الأعضاء كلها"[1].

وإذا أنعمنا النظر في هذا النص المهم للاحظنا أنه اتسع ليشمل جوانب أخرى غير مجرد النظر في مشكلة أصل الوجود وتفسير نشأة العالم الطبيعي، فضلاً عن أنه فيما يتعلق بهذه المشكلة قد نقلنا نقلة نوعية كبرى نحو تجريد أمر الخلق، تجريداً يكاد يكون إرهاصاً ببعض ما نزلت به الكتب السماوية، ففي العهد الجديد نجد "في البدء كان الكلمة وكان الكلمة مع الله، والكلمة هي الله" وفي القرآن الكريم نجد قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُۚ إِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: 47]".

وبالطبع ففي هذا النص ما يؤكد اكتشاف فلاسفة منف لأهمية الكلمة خاصة "كلمة الإله" أو الكلمة الإلهية التي هي أصل الوجود وسر بدء الخليقة، وهاهنا نجد أصل الكلمة اليونانية (Logos) التي اكتسبت معنى مقدسا في الإنجيل ومعنى يمتزج فيه العقل بالأسطورة لدى فلاسفة اليونان منذ هيراقليطس حتى أفلاطون ويمتزج فيه العقل بالدين لدى فلاسفة الإسكندرية من فيلون الذي عاش فيما بين القرن الأول قبل الميلاد والقرن الأول الميلادي حتى أوريجين الذي عاش فيما بين أواخر القرن الأول الميلاد حتى منتصف

---

(1) نقلاً عن ترجمة د. عبد العزيز صالح، نفس المرجع، ص41.

وراجع ترجمات أخرى في كل من:

نصوص الشرق الأدنى القديمة، الجزء الأول، الترجمة العربية، سبق الإشارة إليها ص37-40.

ولسن: نفس المرجع السابق، ص ص73-75.

وبرستيد: نفس المرجع السابق، ص ص53-55.

القرن الثاني[1]، ففلاسفة منف كانوا – على حد تعبير توملين – أول من أحكم وضع مفهوم الكلمة نظراً لكونهم كانوا كهنة ميتافيزيقيين، فما لم نجده غير معقول عند أفلاطون وعند فيلون السكندري وفي إنجيل يوحنا قل أن يثير دهشتنا بالنسبة لهؤلاء المصريين الأوائل فهم – والكلام لا يزال لتوملين – لم يقدموا فقط الفكرة ذاتها بل قدموها بصورة جديرة بالاعتبار[2].

إن أصل الوجود في نظر فلاسفة منف هو الإله الخالق بتاح أما كيف كان ذلك، فهو الأمر اللافت للنظر والاعتبار في رؤيتهم فالإله فكر بعقله (أو قلبه) ومن ثم أدرك الخلائق وطبيعة كل مخلوق، ثم نطق الكلمة بلسانه فكان تمام أمر الخلق، ولا شك أن الأرباب كانوا أول ما صدر عن الإله بتاح حسبما يشير النص، فهو قد خلق أول ما خلق الأرباب جميعا بمن فيهم الإله آتوم وتاسوعه، ثم تتابع بعد ذلك أمر الخلق فخلقت الأنفس أو الأرواح الحارسة كما خلقت كل الأشياء والكائنات التي تتيح الحياة على هذه الأرض وبها عمرت الأرض واستمرت الحياة.

ولعله قد اتضح لنا من ذلك الاختلاف الكبير بين التفسير المنفي لأصل الوجود وكيفية الخلق وبين التفسيرات السابقة، فعلى الرغم من أن فلاسفة منف قد استلهموا في تفسيرهم تلك التفسيرات السابقة محاولين تضمينها

(1) انظر تفاصيل فلسفة الكلمة عند فلاسفة اليونان في: رشدي حنا عبد السيد، فلسفة اللوغوس – الكلمة، نشر رابطة خريجي الكلية الاكليركية للأقباط الأرثوذكس، القاهرة 1984.

وانظر تفاصيل فلسفة الكلمة عند فلاسفة الإسكندرية في: د. مصطفى النشار: مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، نشرة دار المعارف بمصر 1995م، القسم الثاني، وخاصة الفصول الثالث والرابع والخامس والسادس.

(2) توملين: نفس المرجع، ص41.

وقارن ذلك بما يقوله برستيد مؤيداً ذلك في نفس المرجع السابق، ص56.

تفسيرهم الخاص إلا أنهم وهم يفعلون ذلك قدموا لنا هذه الرؤية الجديدة لعملية الخلق، تلك الرؤية المجردة التي استوعبت الرؤى المادية السابقة وأضافت عليها هذا البعد الفلسفي المدهش وغير المسبوق.

أما فيما يتعلق بالجوانب الأخرى التي تضمنها النص المنفي غير مسألة تفسير الوجود وخلق العالم فأهمها ذلك الجانب الأخلاقي الذي بدا واضحاً في السطور الأخيرة من النص السابق، فالرب الخالق هو الذي قرر المستحب من أمور الناس وحدد المكروه منها، أي أن الإله هو الذي حدد منذ البداية الخير والشر وبناء على هذا التحديد تتقرر مصائر البشر فمن يفعل الخير أو "من يعمل بالسلم" حسب النص توهب له الحياة أما من يعمل الشرور والآثام فلا يستحق إلا الموت والفناء.

ورغم أن هذا الجزء من النص قد اختلف حوله المفسرون أمثال آرمان وزيته وجاردنر وبرستيد[1] فإن الجميع متفقون على أنه يحمل جذور أول مذهب أخلاقي إنساني معروف، وإن كل إنسان يعامل بحسب سلوكه فإن فعل ما هو محبوب أو ممدوح فقد وهب الحياة المسالمة الخيرة، وإن فعل ما هو مكروه فقد أصبح مجرماً يستحق العقاب بل يستحق الموت والفناء، وفي هذين التعبيرين "ما هو محبوب أو ممدوح" و"ما هو مذموم أو مكروه" نجد أقدم برهان عرف على مقدرة الإنسان على التمييز بين الخلق الحسن والخلق السيء القبيح لأنهما ذكرا هنا لأول مرة في تاريخ البشر على حد تعبير برستيد[2].

والذي ينبغي أن نلاحظه هنا أنه ظل استعمال هذين التعبيرين قروناً عديدة ولم تحل محلهما كلمتا "الحق، والباطل" إلا بعد ذلك بزمن طويل في رأي

(1) انظر: تفاصيل هذه الاختلافات في: برستيد، نفس المرجع ص ص57-59.
وكذلك: توملين، نفس المرجع السابق، ص41-42.

(2) برستيد، نفس المرجع السابق، ص57.

برستيد، وإن كان الإنسان المصري قد عرفهما أيضاً في وقت مبكر في فقرة وردت بكتاب الموتى، وقد استعان زيته بهذه الفقرة في تفسير هذه الاتجاه الأخلاقي في النص المنفي حيث رأى أنه ربما يكون بعض الألفاظ قد سقطت في هذا النص بحيث يمكننا مستعينين في ذلك بفقرة كتاب الموتى الربط بين ما هو حق وبين ما هو محبوب أو ممدوح، والربط بين ما هو باطل وبين ما هو مكروه أو مذموم فيكون المبدأ الأخلاقي أن الحق دائماً في جانب من يفعل ما هو محبوب بينما يكون الباطل في جانب من يفعل ما هو مذموم أو مكروه[1].

وبالطبع فإن من الأهمية بمكان هنا أن ندرك أننا لا نزال حتى في إطار الفكر الفلسفي المعاصر نتناقش حول معنى الخير ومعنى الشر وكيفية التمييز بين الحق والباطل في السلوك، وأن عبقرية المفكر المصري القديم قد قادته في تأملاته الفلسفية تلك إلى وضع أول معيار معروف لهذا التمييز فالحكم على خيرية السلوك في هذا الإطار يكون من خلال رضا الآخرين عنه وتقديرهم له، بينما تكون كراهية الناس واستنكارهم لسلوك معين خير دليل على أنه سلوك باطل ينبغي اجتنابه.

وفي هذا الإطار أيضاً أصبح الرجل الفاضل في نظر فلاسفة منف هو "المحب للسلام" أو حسب النص السابق "من يعمل بالسلام" وهذا تعبير أخلاقي رفيع المستوى يدل على وعي هؤلاء الفلاسفة بأن الحكم على أخلاقية إنسان ما إنما يكون من خلال علاقاته الاجتماعية بالآخرين ومدى التزامه بالتقاليد المرعية ومراعاة الحقوق الواجبة.

وعلى العكس فإن الإنسان الذي لم يرع هذه التقاليد ولم يحافظ على حقوق الآخرين، هو إنسان مجرم أجرم في حق الآخرين فأصبح حاملاً للجريمة،

(1) انظر: نفس المرجع السابق، ص58.

أو حسب النص السابق حاملاً الإثم ولا شك في أن **أولهما** هو الجدير وحده بالحياة **وثانيهما** هو الأحق بالعقاب والموت.

وفي اعتقادي أن هذا الجزء من النص يمكن أن يفسر في إطار الاعتقاد المصري القديم بالخلود وبأن ثمة حياة أخرى تعقب حياة الإنسان في ها العالم الدنيوي، إذ لا يكتمل فهمنا لعبارة، وحق أن توهب الحياة لمن يعمل بالسلم، والفناء لمن يتحمل بالإثم، إلا إذا ربطنا السلوك الأخلاقي في هذه الحياة الدنيا بالمصير الذي ستلقاه النفس في الحياة الأخرى فمن فعل الخير وعمل بالسلم في حياته الدنيا استحق أن تهبه الآلهة حياة خالدة أبدية، ومن عمل الشر وتحمل بالآثام استحق الموت والفناء الأبدي.

لقد ضرب فلاسفة منف في هذا المقطع من النص عصفورين بحجر واحد، فهم قد استفادوا من الإطار المرجعي للأخلاق ذات الطابع الاجتماعي في مصر القديمة أي استفادوا من خبرة الأجيال السابقة ومن نظرتهم الاجتماعية للسلوك الإنساني التي تبلورت في المصطلح المصري القديم "ماعت" أي العدالة والنظام الذي ينبغي أن يؤمن به الفرد ويسود المجتمع.

كما استفادوا أيضاً من الإطار المرجعي للديانة المصرية التي غلب عليها دائماً الإيمان بالخلود منذ فجر التاريخ المصري القديم، لقد بلوروا رؤيتهم الفلسفية مكثفين إياها في تلك العبارة التي تربط الفعل الفردي بالمردود الاجتماعي، كا تعلق مصير الفرد الأخروي على ما يفعله في حياته الدنيا، كما تربط هذا وذلك بمشيئة الإله الخالق الذي قدر لكل شيء قدره والذي بفضله "أنجزت الأمور جميعها وأبدعت الفنون جميعها وتوفر نشاط اليدين وسعى القدمين وخلجات الأعضاء جميعها".

رابعاً: المذهب الواستي

وهو نسبة إلى مدينة "واست" القديمة التي هي الأقصر حاليا والتي عرفت في الزمن القديم باسم واست أي مدينة الصولجان وقد عرفها اليونان باسم طيبة بينما أطلق عليها العرب اسمها الحالي مدينة الأقصر.

لقد أسلمت المذاهب السابقة نفسها إلى مفكري هذه المدينة التي تهيأ لها حظا واسعا من السيادة خلال فترات التاريخ المصري القديم خاصة في عصر الدولة الوسطى والدولة الحديثة وقد تطور بها الحال إلى أن أصبحت كبرى عواصم الشرق القديم دون منازع بعد أن أصبحت عاصمة الإمبراطورية المصرية الكبرى خلال أزهى فترات الدولة الحديثة.

وقد نشط فلاسفتها ليمزجوا بين التفسيرات القديمة لأصل الوجود وكيفية الخلق بطريقة جديدة أعطت السيادة لآلة مدينتهم الأعظم الإله آمون، وجعلت من مدينتهم أم المدائن وسيدتها.

وتصور لنا النصوص القديمة كيف حاول أهالي "واست" تمجيد مدينتهم وجعلها أصل المدن ومركز الخلق والمدنية ولقد قالوا في بعض ما كتبوه عنها:

"واست هي الأحق من كل مدينة، توفر فيها المياه واليابس منذ الأزل وزادتها الرمال فطوقت مزارعها وارتفعت ببطاحها على ما يشبه النجد.

وبذلك تكونت الأرض وأمكن أن يحدث فيها الخلق.

وبدأ الاتجاه إلى نشأة البلدان بمعناها الصحيح.

وغدا لفظ "المدينة" يطلق من بعد ذلك على أسماء هذه البلدان تحت كفالة "واست" أو تحت كفالة العين المقدسة لإله الشمس بمعنى أصح.

وكانت جلالتها أي عين رع قد وفدت (على مدينة واست) وهي كاملة متكاملة نيرة رغبة في أن تحكم أمر العالمين فيها.

هي مدينة قيل عنها في الأزل: ما أعزها باسمها "واست" وقيل أنها مدينة سوف تخلد، وأنها سوف تنعم باسمها وجات ولاسيما إنه اسم العين اليمنى لإله الشمس بالذات.

هي إذن مدينة لا مثيل لها، وكل المدائن التي تستظل بظلها تريد أن ترفع من شأن نفسها عن طريقها، وهكذا فهي الأحق من غير شك[1].

على هذا النحو الأسطوري صور فلاسفة واست أنها الأحق أن تكون أقدم المدن وأعظمها وأنها هي التي كانت أول ما ظهر على التل الأول الذي أطل برأسه من الماء[2]، أي أنها أصل الأرض وموطن الخليقة الأولى.

وإذا كان ذلك كذلك، فإن الإله آمون سيصبح باعتباره إله هذه المدينة هو الإله الأول والأعظم، وهو خالق ورب العالمين وهو بداية الوجود، وهذا ما عبر عنه فلاسفة المدينة في نص هام قالوا فيه:

"وجد آمون منذ البداية دون أن تعرف له نشأة، فلم يوجد قبله إله أو يوجد معه إله يستطيع أن يصف له هيأة ولم تكن له أم تبدع له اسماً أو ولد ينجبه ويقول ها أنذا.

وحسبه أنه الإله المقدس وأنه وجد من تلقاء نفسه وأن الأرباب جميعها تتابعوا من بعده.

---

(1) هذا النص نقلاً عن ترجمة د. عبد العزيز صالح في نفس المرجع السابق، ص3.

وقارن ذلك بترجمة أخرى وردت في: نصوص الشرق الأدنى القديمة، سبق الإشارة إليه، ص46.

(2) انظر: لويس بقطر: دور الأسطورة في الفكر المصري القديم، مجلة فكر، تصدر عن دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة - باريس، نوفمبر 1989، ص98.

والحق أنه إله عجيب كثير الأوضاع، افتخر الأرباب جميعهم بأنهم منه ابتغاء أن يستزيدوا من بهائه وربوبيته حتى لقد بلغ من ذلك أن رع ذاته اتحد ببدنه وهو قديم النشأة في أون.

وقال عنه الناس أنه تانين (رب منف القديم).

وأنه آمون الذي صدر عن نون.

وأنه من هدى الخلائق أجمعين، وأن له صورة أخرى من أعضاء الثامون.

وأنه هو الذي أنجب من استولدوا الشمس من الأرباب الأولين.

وأنه من استكمل ذاته في هيئة آتوم، وأنه كان معه بدنا فرداً.

وأنه رب العالمين وأنه بداية الوجود[1].

وأهم ما ينبغي أن نلاحظه من ذلك النص بالإضافة إلى ما سبقت الإشارة إليه، أن الإله آمون رغم أنه الإله الذي خلق نفسه بنفسه وأوجد بقية الآلهة إلا أنه قد اتخذ في حياته القديمة أكثر من صورة، فبعد أن أوجد نفسه بنفسه واستمر إلهاً فرداً لمدة قدرها لنفسه وتخير مكاناً قدسياً استقر فيه متخفياً باسمه وشكله والمقر الذي استقر فيه، وهذا ما عبر عنه اتباعه حينما لقبوه "بآمون رنف" أي خفي الاسم و"كم آتف" أي الذي أتم عهده، وعلى كل حال فلقبه الأشهر آمون يعني الخفي.

بعد ذلك ارتأى أن يتخذ وضعاً جديداً فغادر هذا المقر الخفي ليتخذ مقره الجديد في مدينة أون وسط ذلك الكيان المائي العظيم نون، ثم اتخذ صورة الله الخلاق الفتاح تاتنن وهو اسم آخر للإله بتاح إله منف القديم بمعنى رب الأرض العالية الناهضة.

---

(1) نقلاً عن ترجمة د. عبد العزيز صالح في نفس المرجع السابق، ص44.

ولم يكتف بذلك، بل اتخذ كيانا جديدا وسط الثامون الإلهي المقدس عند أصحاب المذهب الأشموني، فضلاً عن أنه منذ البداية قد اتخذ هيئة رع حينما اتحد الأخير ببدنه فأصبح من ألقابه أمون رع تنويها بألوهيته للشمس وما يصدر عنها من نور وحرارة.

إن هذه الصور المتعددة التي اتخذها الإله آمون لنفسه أو التي أسبغها عليه أتباعه إنما استهدفت - فيما يرى د. عبد العزيز صالح - التبشير بدعاوى أربعة هي:

1. أن رب الشمس الذي عهد الأرباب الأوائل بخلافتهم له لم يكن رع أو رع أتوم كما أدعى فلاسفة أون إنما كان آمون رع الذي يرتد نسبه أصلاً إلى مدينة واست وحدها.
2. إن ما انتهى إليه أمر آمون رع في نهاية المطاف أنه قد جمع شتى مظاهر السلطة والقوة والتقديس التي سبق وأن افترضها أصحاب المذاهب الأخرى في مدن أون والاشمونيين ومنف لأربابهم جميعاً.
3. أن آمون رع وان بدا للناس في وضعه الأخير خليفة لأرباب الخلق الأوائل ووريثا لعروشهم جميعاً، إلا أنه في حقيقة الأمر كان الفيض الأخير للإله الخلاق القديم "كم اتف" بعد أن تلبس أحد الأوضاع التي قدرها لنفسه وبنفسه.
4. وأخيراً لقد أراد فلاسفة واست القدامى أن يؤكدوا للناس أن الروح الإلهية التي اعتادوا أن يتعبدوا لها في معابد واست العديدة لم تكن في الحقيقة غير روح واحدة وإن تعددت أوضاعها فهي قد صدرت جميعها عن واحد وارتدت إلى واحد[1].

(1) د. عبد العزيز صالح، نفس المرجع، ص45.

والحقيقة أن هذا التفسير الواستي بحكم ما تيسر لأتباعه من سطوة وسلطان وبحكم ما تيسر لمدينة واست القديمة من مكانة مركزية في التاريخ المصري القديم خاصة في العصرين الوسيط والحديث قد ظل المذهب الأشهر والأكثر شيوعاً بين المصريين وربما يرجع ذلك بالإضافة إلى ما ذكرناه إلى سببين رئيسيين هما: **أولاً**: أنه قد لخص كل المذاهب السابقة واعتبرها نابعة من قلب المذهب الواستي باعتبار أن الإله آمون كان هو الأول الخفي وكان هو الآخر الظاهر الذي اتحد بإله الشمس وإله الأرضيين جميعاً. **وثانيا**: أنه كان الأقرب إلى تصور المصريين القدماء في تلك الحقبة التاريخية التي كان لا يزال الناس فيها لا يتصورون الربوبية إلا على هيئة أرباب متعددة يرأسها جميعا الإله الأعظم، ذلك كان التصور السائد رغم اختلاف تسميتهم للإله الأعظم، أضف إلى ذلك أنه قد توفر للمذهب الأخير استقرار أكبر وأنصار أكثر وكهنة أخلصوا الدعوة والتمسك بإلههم وانتشروا في مختلف أرجاء مصر القديمة ينشرون عقيدتهم ويصورون للناس أن آمون هو الإله الأول والآخر وهو الإله الذي تجلى فيه وتجلت عبره الآلهة الأخرى أياً كان اسمها وأيا كان أصلها.

وليس أدل على صحة ما نقول أكثر من أن الثورة الاخناتونية التوحيدية التي حدثت في القرن الرابع عشر قبل الميلاد لم تدم طويلاً في ظل هذا الإيمان بالتعددية الإلهية وزعيمها آمون، فرغم أن أخناتون كان ملكاً فيلسوفاً دعى بنفسه إلى عبادة إله واحد أحد هو الإله آتون الذي نفى عنه الشرك وخلصه من عقيدة التجسيد المادي إلا أنه لم يَمض أكثر من أربعة عشر عاماً على وفاته حتى عاد المصريون سيرتهم الأولى أي عادوا إلى الإيمان بآمون وبالتعدد الإقليمي للأرباب المحليين المتفرقين[1].

(1) انظر كتابنا: فلاسفة أيقظوا العالم، الفصل الأول بعنوان أخناتون – الملك الفيلسوف دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988.

خاتمة

إن هذه التفسيرات المصرية القديمة لأصل الوجود وكيفية خلق العالم الطبيعي إنما نبعت من تساؤل فلسفي أصيل عن هذا الأصل الأول للوجود وعن فعل الخلق ذاته، وهي في الواقع ليست إلا نماذج لما كان يسود الفكر الشرقي القديم في شتى البلاد الشرقية القديمة خاصة في بابل والهند، فلقد كان للبابليين القدماء كما كان للهنود نفس التساؤلات أما الإجابات فقد اختلفت بعض الشيء في التفاصيل وإن اتفقت في العموميات(1).

وإذا كان الكثير من هذه التفسيرات القديمة لأصل العالم خاصة في مصر وبابل قد دار حولها أن الماء هو أصل العالم المادي فإن من الغريب والعجيب أن يظل معظم مؤرخي الفلسفة يعتقدون أن طاليس كان أول من قال بأن الماء هو أصل العالم الطبيعي وأنه هو أول الفلاسفة بحجة أنه كان أول من أثار التساؤل وأجاب عليه على أساس عقلي طبيعي!! وأعتقد أن عليهم أن يعيدوا النظر في هذا الأمر في ضوء حقيقتين مهمتين: **أولهما** أن القائلين بأن أصل العالم هو الماء كثيرون عرفنا بعضهم في التفسيرات المصرية التي عرضنا لها فيما سبق.

وثانيهما: أن ما قدمه طاليس من أدلة على صحة قوله بأن أصل العالم هو الماء إنما كانت في الواقع أدله من صنع خيال أرسطو والافتراضات التي

---

(1) فيما يتعلق بالتفسيرات البابلية الشبيهة بالتفسيرات المصرية القديمة:

انظر: صمويل كريمر: من ألواح سومر ترجمة طه باقر، نشر مكتبة المثنى ببغداد ومكتبة الخانجي بالقاهرة، بدون تاريخ، ص160-162 وما بعدها.

وفيما يتعلق بالفلسفة الهندية وتفسيراتها لأصل الوجود انظر:

Rdha Krishnan: Indian Philosophy, Vol.17 Th Impression 1962, P.99 Ff.

ويمكن الرجوع أيضاً لكتاب راداكر شنان وشارلز مور:

الفكر الهندي، ترجمة ندرة اليزجي، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت 1967م، ص91-93.

افترضها ونسبها إلى طاليس بينما لم يثبت لطاليس كتابات تؤيد ما ذهب إليه أرسطو أو تنفيه[1].

(1) انظر: د. حسام الألوسي: بواكير الفلسفة قبل طاليس من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية بيروت 1982، ص15-17.

وانظر كذلك ما كتبه هـ. فرانكفورت و هـ. أ. فرانكفورت وجون ولسون وثوركيلد جاكوبسن في: ما قبل الفلسفة، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، منشورات دار الحياة ببغداد، 1960، خاصة في المدخل والفصول الأول والثاني، والخامس.

الفصل الثاني

الفلسفة الأخلاقية والدينية في مصر القديمة

أولاً: الإطار المرجعي للفكر الأخلاقي في مصر القديمة

إن من أهم الأفكار الفلسفية في الحضارة المصرية القديمة فكرة الخلود فلقد تأمل الإنسان المصري ظاهرة الموت وحاول أن يجد لها حلا فبعد أن سيطر على مقدرات الطبيعة وسخرها لخدمته وجد أن كل ما حوله يموت وأراد أن يفلسف هذه الظاهرة فكان أن آمن بأن الموت يعقبه البعث وأن للإنسان حياة أخرى بعد هذه الحياة التي يعيشها على هذه الأرض. وكان أن برر ضرورة هذه الحياة الأخرى تبريراً أخلاقياً على أساس أن أفعال الإنسان في هذه الحياة الدنيا بما فيها من خير وشر لابد أنه سيثاب على الخير منها ويعاقب على ما فعله من شرور، فكان الإيمان بالحياة الأخرى أو بالخلود هو الدافع الذي يدفع الإنسان دائماً إلى فعل الخير والبعد عن ارتكاب الآثام.

وقد اعتقد الإنسان المصري القديم أيضاً بفكرة انفصال النفس (الكا) عن الجسم (البا) وبأن الموت هو موت للجسم فقط وليس للنفس، ومن ثم فإن النفس ستبحث عن ذلك الجسد بعد الموت، وحينما تعثر عليه تبدأ حياة الإنسان الأخرى، ومن هنا كانت محاولات المصريين القدماء للإبقاء على الجسد وكان اختراعهم علم التحنيط الذي يبقى على الجسد بحالته الطبيعية.

ومن هنا أيضاً كانت عبقريتهم المعمارية والهندسية في بناء الأهرامات تلك الأبنية الضخمة التي صممت وفق تصميمات هندسية غاية في الدقة لتحافظ على جسد الملك الإله (أي الفرعون).

وقد ارتبطت بهذه الأفكار الميتافيزيقية التي ساهمت في تطور العلم عند المصريين القدماء فلسفة أخلاقية عمادها ضرورة أن يتصرف الإنسان وفقاً للعدالة والنظام (ماعت Maat) فلا يظلم نفسه، ولا يظلم غيره ولا يرتكب إثماً، فالتبرؤ من الآثام والشرور هو أساس الخلود، والنجاة من عقاب الآلهة في الحياة الأخرى.

لقد ساعد اعتقاد المصري القديم في الألوهية في تأكيد الارتباط بين الفعل الأخلاقي الحميد والمصير الحسن الذي سيلقاه في حياته الأخرى، وقد تجسدت هذه الأفكار لدى بعض المفكرين الذين توالت اكتشافات كتاباتهم لدى علماء الآثار منذ فك رموز الكتابة الهيروغليفية.

ثانياً: بتاح حوتب وفلسفته الأخلاقية

تمهيد

لا شك لدى أي مؤرخ منصف للحضارات في أن الإنسان المصري القديم هو صاحب أول إبداع حضاري عرفه التاريخ الإنساني وبالذات في مجالي الأخلاق والدين.

فقد شعر المصريون الأوائل بأهمية الضمير الأخلاقي والتصرف طبقاً له فكان شعارهم الأساسي الذي رفعوه طوال عصورهم هو التصرف وفقاً للعدالة والنظام (ماعت Maat)، فمنذ أسطورة إيزيس وأوزوريس تلمح شعور المصري الأول بالاشمئزاز من الحروب حيث كان ينظر إلى أوزوريس الإله كأمير للسلام، فهو – تبعاً للنسخة الأولى من الأسطورة كما يحللها آرمان – لم يحارب الشعوب الأجنبية إلا عن طريق الإقناع، وحين يطالب حورس ابنه بدمه فإن الأمر لا يسير إلا من خلال العدالة، ومملكة هذا الإله أوزوريس (المبرأ من كل عيب) لا يدخلها إلا المطهرون، وعلى كل واحد أن يثبت أمام الاثنين

والأربعين قاضيا للموتى أنه لم يرتكب إثماً قط، وكانت هذه الآثام في مقدمتها ما هو محرم في كل مجتمع إنساني كالقتل والتحريض عليه والسرقة والغش والتزوير والفسق والزنا، ثم يضاف إلى ذلك واجبات أسمي، فعلى الإنسان ألا يكذب وألا يغتاب وألا يتجسس من وراء الأبواب وألا يأكل قلبه أي لا يهلك نفسه فيما لا يجدي من أسى[1].

في ظل هذه التعاليم الأخرى الراقية التي رسخت منذ فجر الحضارة المصرية القديمة ولد بتاح حوتب في عصر الدولة القديمة وعاش في حوالي عام 2700ق.م في تقدير برستيد[2]، أو في حوالي عام 2500ق.م في تقدير أرمان[3].

وإذا كان هناك خلاف حول الفترة الزمنية الدقيقة التي عاش فيها، فإنه لا خلاف بين المؤرخين على أنه كان يعمل كبيراً للوزراء في عصر الملك أسياسي من ملوك الأسرة الخامسة[4].

(1) أدولف أرمان: ديانة مصر القديمة، ترجمة د. عبد المنعم أبو بكر ود. محمد أنور شكري، نشرة مصطفى البابي الحلبي، بالقاهرة، بدون تاريخ، ص178.

(2) جيمس هنري برستيد: فجر الضمير، ترجمة د. سليم حسن، نشرة مكتبة مصر، بدون تاريخ، ص142.

(3) أرمان: نفس المرجع السابق، ص179.

(4) أنظر: أرمان: نفس المرجع السابق، ص179. وبرستيد: نفس المرجع السابق، ص142 وما بعدها. وكذلك: د. أحمد بدوي، في موكب الشمس، الطبعة الثانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1955م، ص190.

والجدير بالذكر أن الحفريات قد أثبتت وجود بتاح حوتب، ودل على قبره في سقارة حيث قبور الأسرة الخامسة فهو شخص تاريخي (انظر: عبد القادر حمزة: على هامش التاريخ المصري القديم، مجلد 2، مطبعة دار الكتب المصرية، 1941م، ص151).

وقد قدم بتاح حوتب أول وأشهر[1] تعاليم أخلاقية مكتوبة لمفكر في تلك العصور، ولهذه التعاليم قصة، فقد شعر هذا الوزير المسن بضعفه الناشئ عن تقدمه في العمر فطلب من الملك أن يأذن له بتعليم ابنه ليقوم بعده بأعباء الواجبات الحكومية وحتى يمكنه مساعدته في حياته ويصبح مؤهلاً لخلافته بعد مماته، وقد وافق الملك على ذلك فقام بتاح بنصح ابنه في كتاب وصلت إلينا نسخته من عصر الدولة الوسطى وإن كان قد كتب قبل ذلك[2]، وقد أطلق البعض على هذا الكتاب اسم مخطوط الحكمة[3]، وأطلق عليه آخرون اسم الحكم والنصائح[4]، ولقد اتخذه المصريون في عهد الدولة القديمة وما بعده معيناً للحكم والتعاليم وجعلوا منه أساساً لأصول التربية والسلوك.

وقد احتوى مخطوط هذا الكتاب على ثلاثة وأربعين لوحة أو أربعة وأربعين في رواية أخرى، والقرطاس الذي وجدت فيه يعرف عند العلماء باسم

---

(1) تجدر الإشارة هنا إلى أن المؤرخين قد كشفوا عن أن أقدم حكم وصلت إلينا من مصر القديمة هي التي تعرف باسم "مواعظ كاجمنة" التي كتبها وزير الملك حوني Houni ليهذب بها أبناءه ومنهم كاجمنة الذي سميت المواعظ باسمه. وما عثر عليه منها قليل، وأهم ما فيها مدح فضيلة الصدق ورفع شأن مهارة الكلام ورفض السكر والشراهة، والدعوة إلى الاعتدال. (انظر في عرض هذه المواعظ: عبد القادر حمزة، على هامش التاريخ المصري القديم، ص145، 146. وراجع تعريب هذه التعاليم في: أحمد كمال: الحضارة القديمة، الجزء الأول: مصر، نشرة مجلة الجامعة المصرية، بدون تاريخ، ص286-287). ولكن تعاليم بتاح جاءت أكثر شمولاً وتنوعاً وعمقاً مما أكسبها الشهرة، وأكسب صاحبها الريادة في مجال الفكر الأخلاقي في مصر القديمة.

(2) أنظر: أدولف أرمان وهرمان رانكه: مصر والحياة المصرية في العصور القديمة، ترجمه وراجعه د. عبد المنعم أبو بكر ومحرم كمال، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ، ص175.

(3) انظر: هنري توماس: أعلام الفلاسفة (كيف نفهمهم)، ترجمة متري أمين، دار النهضة العربية، 1964م، ص7، 8.

(4) انظر: د. أحمد بدوي، في موكب الشمس، ص190.

بردية بريسي – Papyrus prisse، وتشتمل كل واحدة منها على نصيحة كتبت عفو الخاطر[1]، فلم يجهد بتاح ذهنه في محاولة الربط بينها ولم يبذل جهداً في ترتيبها أو تنظيمها.

وقد شغل بترجمتها الكثيرون منذ المعلم هيل سنة 1855م الذي جاءت ترجمته غير واضحة، ثم ترجم شاباس أربعة عشر سطراً منها في مجلته الأثرية المطبوعة سنة 1858م، ثم ترجمها لوث في سنتي 1986 و1870م وعلق عليها، كما ترجمها بردكش وجاءت ترجمته مناسبة[2]، وقد ترجمت إلى العربية في أكثر من كتاب، فقد نشر ترجمتها كاملة أحمد بك كمال في كتابه "الحضارة القديمة" بالجزء الأول، وعبد القادر حمزة في كتابه "على هامش التاريخ المصري القديم" بالجلد الثاني، وسليم حسن في كتابه "مصر القديمة" بالجزء الثاني، كما ترجمها ضمن ترجمته لكتاب برستيد "فجر الضمير" حيث اعتمد عليها الأخير في تحليله لفكر بتاح حوتب، ونحن سنستفيد من كل هذه الترجمات العربية في تحليل فكر بتاح ووضعه في إطار فلسفي نظري.

1. رأيه في المعرفة والفضيلة

يبدأ بتاح كتابه بأن ينصح ابنه بالتواضع وعدم التعالي على الناس بسبب المعرفة فيقول له "لا تكن متكبراً بسبب معرفتك ولا تثق بأنك رجل عالم، فشاور الجاهل والعاقل لأن نهاية العلم لا يمكن الوصول إليها، وليس هناك عالم يسيطر على فنه تماماً، وإن الكلام الحسن أكثر اختفاء من الحجر

(1) انظر: عبد القادر حمزة، نفس المرجع السابق، ص151.
وكذلك: برستيد، نفس المرجع السابق، ص143.
وسليم حسن: مصر القديمة، الجزء الثاني، مطبعة كوثر، القاهرة، بدون تاريخ، ص417.
(2) أحمد كمال: نفس المرجع السابق، ص286.

الأخضر الكريم[1] ومع ذلك فإنك تجده مع الإماء اللائي على أحجار الطواحين[2].

ان بتاح هنا يقرن بين العلم وقيمة أخلاقية كبرى هي التواضع، فكلما ازداد المرء علماً ازداد تواضعاً لأنه يكون أكثر دراية بأن طريق المعرفة لا نهاية له، فالمتخصص في أي علم هو أكثر الجميع معرفة بجوانب النقص في علمه وبالثغرات التي يجب سدها فليس هناك عالم يسيطر على فنه تماماً.

لقد وعي بتاح في النص السابق طبيعة العلم ومشقة طريقه، فليس للعلم نهاية، ومن ثم فلا ينبغي لصاحبه أن يعتقد أنه قد بلغ الكمال، ويتضح منه أيضاً أن المقصود بالعلم لدى بتاح هو الحكمة، ولم يميز ذلك النوع من الحكمة النظرية التي أطلق عليها اسم الفلسفة لدى اليونان، أنه يتحدث عن نوع من الحكمة العملية، ولعل ذلك هو ما جعله يقدر كل الناس العالم منهم والجاهل، فالجميع لديه يمكن الإفادة منه، ولذلك طلب من ابنه أن يشاور الجاهل والعاقل، كما قال له أن الحكمة رغم ندرتها إلا أنها قد تكون موجودة لدى من نتصور عدم وجودها لديهم، فرغم أن الكلام الحسن أكثر اختفاء من الحجر الأخضر الكريم إلا أنه يوجد مع الإماء اللائي على أحجار الطواحين.

وينتقل بتاح بنا بعد ذلك إلى الحديث عن ضرورة استخدام العقل في النظر والتأمل في كل ما يسمع الإنسان فيقول إن المستمع هو الذي يحبه الإله، أما الذي

---

(1) إن المقصود بالحجر الأخضر الكريم هنا هو الزمرد، وقد ورد ذلك في كتاب: جون ويلسون: الحضارة المصرية، ترجمة د. أحمد فخري، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ، ص171.

وقد ورد في ترجمة أحمد كمال أنه الزبرجد (انظر: أحمد كمال: نفس المرجع السابق، ص288).

(2) سليم حسن: مصر القديمة، ج2، ص417.

لا يستمع فإنه هو الذي يبغضه الإله، والعقل (أو القلب حسب النص الأصلي وكثيرا ما يذكر القلب بمعنى العقل والفهم)[1] هو الذي يجعل صاحبه مستمعاً أو غير مستمع إن ثروة المرء العظيمة هي عقله، فما أفضل الابن عندما يصغي لأبيه، والابن إذا وعي لما يلقيه عليه والده فإنه لن يخيب في مشروع من مشروعاته، وعليك أن تعلم من يستمع إليك كأنه ابنك، ومن سيكون ناجحاً في نظر الأمراء هو من يوجه فهمه حيثما يقال له لأن أكثر المصائب تنزل بمن لا يستمع[2].

ورغم أن مفكرنا يعتبر أن العقل هو ثروة المرء العظيمة، إلا أنه لا يرى من العقل - كما هو واضح في النص السابق - سوى تلك القوة التي تجعل صاحبها قادراً على الاستماع للآخرين والالتزام بنصائح الأب، ومن ثم فالعقل لديه هو العقل العملي الذي يفيد صاحبه في حياته فيجعله مستمعاً للنصيحة، ملتزماً بتنفيذها.

وقد اعتبر أن هذا هو مفتاح النجاح في الحياة العملية التي خصص لها حوالي ثلث نصائحه لابنه، فهو ينصحه كذلك بالتخلق بالحذر في حضرة العظماء، وبالالتزام بآداب المائدة في حضرة الرئيس، وقد وصل به الأمر إلى نصحه قائلاً في ذلك "خذ ما يقدم لك عندما يوضع أمامك دون أن تنظر إلى ما هو أمامه، ولا تصوبن لحظات كثيرة إلى الرئيس (أي لا تحملق فيه)"[3].

كما نصحه بتجاهل أصل رئيسه ومكانته الاجتماعية السابقة، وبضرورة أن يحترمه طبقاً لما وصل إليه "لأن الثمرة لا تأتي عفواً"[4]، كما نصحه كذلك

---

(1) انظر: سلامة موسى، تراث مصر الفكري والفلسفي في عهد الفراعنة، بحث نشر في مجلة المقتطف، عدد سبتمبر 1936م بعنوان "تراث مصر القديمة"، ص95.

(2) برستيد، نفس المرجع السابق، ص143، 144.

(3) نفسه، ص144.

(4) نفسه، ص144.

بالتحلي بالصمت أمامه وبألا يتكلم إلا إذا كان يعلم أنه سيحل المعضلات لأن "صناعة الكلام أصعب من أي حرفة أخرى"[1].

ويتضح مما سبق تركيز بتاح على التحلي بفضيلتي الاستماع والصمت، ويبدو أنهما كانا من الفضائل الضرورية لكل من أراد الترقي والوصول إلى المناصب الإدارية العليا في الدولة المصرية القديمة، وهي فضائل تنبئ عن إتباع سياسة دنيوية وصفها برستيد بأنها مبنية على اليقظة والفطنة كما أنها لم تلوث بشيء يذكر من العقيدة الميكافيلية[2]، ولست معه في ذلك خاصة في قوله بأنها لم تلوث بشيء من العقيدة الميكافيلية، فمن الواضح أن دعوة بتاح إلى التحلي بالصمت وعدم الكلام إلا عند الضرورة كانت تستهدف غاية هي إرضاء الرئيس واكتساب ثقته بأي وسيلة، ولعل هذا هو ما دعا برستيد نفسه لأن يضيف في تعليقه على هذه النصائح قائلاً، من الواضح أن ذلك السياسي المسن كان ذا نظرة خارقة في انتهاز الفرصة الهامة لمصلحته[3].

وعلى أي حال، فلقد وعي بتاح ما هو أثمن من التحلي بالصمت أمام الرؤساء حينما أدرك أن تقلبات الحياة الإنسانية كثيرة، ومن ثم فعلى المرء مهما بلغ من سمو المكانة الاجتماعية والسياسية أن يظل على تواضعه واحترامه للآخرين، وقد عبر عن ذلك حينما نصح ابنه قائلاً "إذ أصبحت عظيماً بعد أن كنت صغير القدر، وصرت صاحب ثروة بعد أن كنت محتاجاً.. فلا تنسين كيف كانت حالك في الزمن الماضي، ولا تفخر بثروتك التي أتت إليك منحة من الإله (أي الملك)، فإنك لست بأفضل من غيرك من أقرانك الذين حل بهم ذلك"[4].

(1) نفسه، ص145.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

(4) نفسه.

وهنا نجده يحذر ابنه من المستقبل، إذ أن حياة الموظف الحكومي محفوفة بالمخاطر دائماً، ومن ثم فعليه أن يكون سخياً مع أصدقائه تحسباً لتلك الأيام التي يمكن أن يأتي بها المستقبل – على حد تعبيره – إذ لا يجد المرء في تلك الأيام من يلجأ إليه إلا الأصدقاء.

2. رأيه في الخطابة والجدل

اهتم بتاح بالخطابة والجدل باعتبارهما من الوسائل الضرورية التي لا يستغني عنها رجل السياسة والإدارة الناجح، وفي كتابه نجده يعلم ابنه كيف يتعامل مع الخطباء قائلا "إذا وجدت خطيبا في زمانك سليم العقل أمهر منك فاثن له ذراعك واحني له ظهرك، أما إذا تكلم هجراً فلا تصرن حينئذ في مقاومته حتى ينادي به الناس، أنت إنسان جاهل. ولكن إذا كان مماثلاً لك فاظهر بصمتك أنك أحسن منه إذا أخطأ في الكلام وعندئذ سيمدحه السامعون ولكن اسمك سيعتبر حسناً بين العظماء.. أما إذا كان شخصاً حقيراً ليس نداً لك فلا تغضبن عليه لأنك تعلم أنه تعس.. احتقره وبذلك يؤنب نفسه، وأنه لقبيح أن يضر الإنسان شخصاً محتقراً"[1].

ويبدو من هذه الفقرة أنه يحاول وضع الأسس لكيفية التعامل بين الخطباء، **وأول** هذه الأسس هو أن يحترم الخطيب من هو أبرع منه في الخطابة، **وثانيهما**: أن لا يسكت عن هذه البراعة إذا ما استخدمت في غير موضعها وتعدت الإقناع إلى الهجاء والهجوم فحينئذ لابد للخطيب الآخر أن يقاومه ويبادله الحجة بالحجة حتى يقهره ويقنع الناس بجهله، **وثالثهما**: أنه إذا كان كلاهما مماثلاً للآخر في قدراته الخطابية، فإن الأفضلية يمكن أن تبدو من صمت أحدهما حتى يقع الآخر في الأخطاء، أما رابع هذه الأسس فهو عدم اهتمام الخطيب بمن ليس نداً له، فمن القبيح أن يضر الإنسان شخصاً محتقراً.

(1) سليم حسن: مصر القديمة، ج2، ص417-418.

ومن الواضح بالطبع أن مفكرنا لم يكن يهدف إلى وضع نظرية في الخطابة مماثلة لنظريات أفلاطون أو أرسطو من فلاسفة اليونان، بل هي آراء جزئية في آداب التنافس بين الخطباء تكشف عن فلسفة صاحبها ووجهة نظرة في أهمية الخطابة وما ينبغي أن يسود بين محترفيها من قواعد.

3. آراؤه الأخلاقية

يدور فكر بتاح الأخلاقي حول "ماعت Maat" وهي الكلمة المستخدمة عند المصريين القدامى للدلالة على كل ما يفيد العدل والنظام والخير والصلاح أو للدلالة على الحقيقة عموماً، لقد كانت "ماعت" في الفكر المصري القديم مشابهة "لمثال الخير" عند أفلاطون، فقد كانت بمثابة إله الشمس نفسه ومن ثم كان إشعاعها من أعلى، وكما كان "مثال الخير" الأفلاطوني هو واهب الوجود والصلاحية للمثل والأشياء، لم تكن "ماعت" إذن عند المصريين مجرد صفة تلصق بالأشياء الجديرة بالمدح عندهم، بل كانت قوة روحية ما ورائية منبثة في كل شيء، وقد أدرك المصري القديم ذلك وانعكس هذا الإدراك على حياته الاجتماعية والسياسية والأخلاقية، فكان الاعتقاد في "ماعت" والعمل وفقاً لما تعنيه من النظام والعدالة والخير هو الذي يجمع بين الفرد والجماعة، بين المواطن والحاكم، ليعمل الجميع فيما يشبه سيمفونية رائعة لصالح الوطن والارتقاء بالمجتمع.

وقد عبر بتاح عن كل هذه المعاني في مخطوطه، فها هو يحض ابنه على السعي إلى الكمال بالتزام جانب الحق والصدق دائماً، فيقول له إذا كنت قائداً وتصدر الأوامر للجمع الغفير فاسع وراء كل كمال حتى لا يكون نقص في طبيعتك، إن الصدق جميل وقيمته خالدة وأنه لم يتزحزح منذ يوم خلقه والذي يتخطى نواميسه يعاقب، وهو أمام الضال كالطريق المستقيم، إن الخطأ لم يقد

مقترفه إلى الشاطئ، حقيقة أن الشر يكسب الثروة ولكن قوة الصدق في أنه يمكث والرجل المستقيم يقول أنه متاع والدي[1].

وفي هذه الكلمات يتجلى فكر بتاح الأخلاقي في أرقى صوره حينما يدرك الارتباط الضروري بين الصدق والاستقامة والخير والخلود من جانب، وبين الكذب والخطأ وفقدان الشاطئ والشر من جانب آخر، فليس أروع من قوله "إن الشر يكسب الثروة ولكن قوة الصدق في أنه يمكث"، وليس أروع من قوله أيضاً إن الرجل المستقيم يقول إنه متاع والدي الذي يعني به أن الرجل المستقيم يرى أن أفضل شيء ورثه إياه أبوه أنه أنشأه على الصدق، فلا شك أن فضيلة الصدق من أهم الفضائل الأخلاقية التي تدعم قوة الفرد وتحافظ على قوة المجتمع وترابطه خاصة إذا ما تحلى بها القواد قبل الأفراد.

ولقد عني مفكرنا عناية كبيرة بفضيلة الصداقة باعتبارها أيضاً أساساً لصلاح الفرد والمجتمع، ومن ثم قدم لابنه معياراً يختار على أساسه الأصدقاء حينما يقول له إذا كنت تبحث عن أخلاق من تريد مصاحبته فلا تسألنه، ولكن اقترب منه، وكن معه منفرداً.. وامتحن قلبه بالمحادثة فإذا أفشى شيئا قد رآه، وأتى أمرا يجعلك تخجل له فعندئذ احذر حتى في أن تجاوبه[2].

وإذا تمت الصداقة بعد أن يتأكد الصديق من أخلاق صديقه في ضوء هذا المعيار السديد، فإن للصديق بعض الحقوق على صديقه أهمها أن يكرمه ويغدق عليه مما يملك، ويعبر بتاح عن ذلك بقوله لابنه "أشبع أصدقاءك بما جد لك كإنسان نال الحظوة عند الإله (الملك) ومن الحزم أن تفعل ذلك إذ ليس هناك إنسان يعرف مصيره إذا فكر في الغد، فإذا أصابت المقربين مصيبة فإن

(1) نفسه، ص418.

(2) نفسه، ص423.

الأصدقاء هم الذين لا يفتئون يقولون مرحباً لهم.. فعليك أن تستبقي ودهم لوقت السخط الذي يهدد الإنسان"[1].

وواضح أنه قد حدد هنا بعض منافع الصداقة، فالصداقة ليست غاية في ذاتها وإنما هي وسيلة لمنافع كثيرة تترتب عليها منها انتظار وقفة الأصدقاء إلى جانب صديقهم في أوقات السخط والشدة.

ونجد مثل هذا الاهتمام بفضيلة الصداقة عند فلاسفة اليونان وخاصة أرسطو الذي خصص بابا كاملاً من كتابه "الأخلاق إلى نيقوماخوس" للحديث عنها، وقد بلغ من تقديره لها وإقراره بأهميتها أن قال أنها لو سادت بين المواطنين في الدولة لما احتجنا لتطبيق العدالة[2].

وقد تميزت نظرية الصداقة عند أرسطو بأنه قد ميز بين صداقة المنفعة والصداقة الحقة، وأكد أن الصداقة الحقيقية هي ما تكون لذات الصداقة ولا ترتبط بمنفعة أو بلذة، لأن الصداقة إذا ما ارتبطت بالمنفعة أو باللذة تنتهي حتما بانتهاء المنفعة أو بانقضاء اللذة، أما الصداقة الحقيقية أو ما يسميه صداقة الخير فهي دائمة.

وإذا كان مفكرنا بتاح حوتب قد دعا إلى الكرم مع الأصدقاء تحسباً لغوائل الزمان فإن هذه ليست بمنفعة فردية أنانية تنقضي سريعاً – بالمعنى الذي قصده أرسطو في حديثه عن صداقة المنفعة – وإنما هي المنفعة الدائمة، وليس من شك في أن أي فضيلة أخلاقية لابد أن تكون لها نفعاً في الحياة الاجتماعية للأفراد، والمهم هو مدى عمومية نفعها ومدى بعد هذه المنفعة عن تحقيق مصلحة ذاتية أنانية تتعارض مع خير وصالح المجتمع ككل.

(1) نفسه، ص422.

(2) انظر: د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1877، ص337.

ولا شك في أن مفكرنا قد أدرك كل هذه المعاني حينما وضع محاذير ينبغي للصديق أن يتجنبها حتى تدوم الصداقة، وكان أهم ما حذر منه – باعتباره محققاً للذة أنانية قصيرة وباعتباره مفسداً للصداقة – هو الاقتراب من النساء في بيوت الأصدقاء، فقال في إحدى فقرات كتابه "إذا أردت أن تحافظ على الصداقة في بيت تدخله سيدا أو أخاً أو صاحباً فاحذر القرب من النساء فإن المكان الذي هن فيه ليس بالحسن، ومن أجل هذا يذهب ألف إلى الهلاك"[1].

ويتضح من هذه الكلمات أن بتاح قد أراد أن يورث ابنه قاعدة سلوكية هامة حينما حذره من الاقتراب من أماكن السيدات في منازل أصدقائه، فالاختلاط بهن لا يفسد الصداقة فحسب بل قد يؤدي إلى الهلاك والموت، إذ أن ألف رجل قد يذهب بسبب متعة برهة قصيرة تضيع كالحلم ولا يجني الإنسان من معرفتهن غير الموت"[2].

ويقابل هذا التحذير من النساء عند بتاح دعوته إلى ضرورة الزواج وتكوين الأسرة، فالعلاقة بين الرجل والمرأة، وبين الأب والأبناء تمثل روابط على أعظم جانب من الأهمية في نظره وفي إطار عصره، فهو ينصح ابنه قائلاً "إذا كنت رجلا ذا مكانة، فأسس لنفسك بيتاً، وأحبب زوجتك في البيت كما يجب، وعليك أن تملأ بطنها وتستر ظهرها، والعطور التي هي دواء أعضائها، واشرح قلبها طالما عاشت فإنها حقل مثمر لربها"[3].

وليس أفضل من هذه الكلمات تعبيراً عما ينبغي أن يكون عليه الرجل في بيته ومع زوجته، فقد أدرك بتاح كل فضائل الرجل في منزله، وعبر أبلغ

(1) سليم حسن: نفس المرجع السابق، ص421.

(2) برستيد: نفس المرجع السابق، ص148.

(3) سليم حسن: نفس المرجع السابق، ص422.

تعبير عن الصورة الراقية التي وصلت إليها الحضارة المصرية القديمة في تقدير العلاقة الزوجية والروابط الأسرية التي عدت - كما يعبر عن ذلك في الفقرة السابقة – ضرورية ليس فقط لدى عامة الناس، بل لدى خاصتهم كذلك، وهنا تبدو ماعت أي تطبيق العدالة والنظام داخل البيت وبين أفراد الأسرة فتسود العلاقة بين الزوج والزوجة، حيث لا ينبغي أن يقصر الرجل في أداء أي حق من حقوق زوجته المعلومة وهي الحب والكساء والأكل والعطر، فالزوجة هي الحقل المثمر لزوجها.

وهو يطالب الرجل أيضاً في عبارة رقيقة بأن يكون لينا في معاملة زوجته ولا يعنفها حينما يقول "إذا تزوجت امرأة فلا تعنفها بل دعها منشرحة الصدر أكثر من نساء بلدها، فإنها تستقيم كثيرا إذا كان الحبل لها ليناً ولا تنفرها، بل قدم لها ما تستحسنه إذ بسرورها تدبر الأمور"[1].

والجدير بالذكر أن هذا التقدير للروابط الأسرية وخاصة للعلاقة بين الزوج والزوجة – باعتبارها جوهر المجتمع المترابط والعلاقات الاجتماعية الناجحة – لم نشهده لدى فلاسفة اليونان بعد أكثر من عشرين قرناً تفصل بينهم وبين بتاح حوتب، بل تبدو نظرة الفيلسوف الغربي عموماً منذ التراث اليوناني وإلى اليوم – إلى تلك العلاقة الزوجية نظرة متدنية هامشية عما شهدناه ونشهده في التراث الشرقي قديمه وحديثه.

وتمتد نظرة بتاح لتشمل إلى جانب الاهتمام بالعلاقة الزوجية، الاهتمام بالأهل فهم الامتداد الطبيعي للأسرة الصغيرة حينما يقول "أحسن العمل مع

---

(1) أحمد كمال: نفس المرجع السابق، ص295.

أهلك كما يناسب، لأن هذا فعل المرء الذي يفضله الإله[1]، ويضيف من قصر في حسن العمل مع أهله يقال عنه أنه رجل ملعون[2].

وتمتد نظرته كذلك لتشمل الدائرة الاجتماعية الأوسع، فبعد الاهتمام بالأسرة والأهل، يأتي الاهتمام بالجيران، وفي هذا يقول بتاح "لا تكن سيء الخلق مع جيرانك، والصفح عن السفيه خير من القسوة، فإن أخطأ الإنسان في حق جيرانه لا يدرك كيف يوجه كلامه وبدل أن تكون الإساءة قليلة ينشأ عنها الكدر مكان الصفو"[3].

وليس أعظم من قول بتاح في العلاقة بين الناس عموماً وكف غضب الفرد عن الآخرين "إذا غضبت ولا دواء لذلك، أو كنت معنفاً من قبل أحد فصد عنه بوجهك ولا تفكر فيه متى كف الكلام عنك"[4]. وكأن بتاح هنا يعبر عن قول الله ﷻ في القرآن الكريم: ﴿ٱدۡفَعۡ بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِي بَيۡنَكَ وَبَيۡنَهُۥ عَدَٰوَةٞ كَأَنَّهُۥ وَلِيٌّ حَمِيمٞ﴾[فصلت: 34].

وفضلاً عن ذلك، فإن مفكرنا يطالب بأن يلتزم المرء في مسلكه مع الناس عموماً المرح والابتهاج، وألا يكون عبوساً أمامهم فهو يقول "كن باش الوجه ما

---

(1) نفسه، ص292.

وقد فضلنا استخدام كلمة "الإله" بدلاً من "الله" التي يستخدمها المترجم هنا لأننا نعتقد أن لفظ الجلالة "الله" لا يصح أن يطلق إلا حين الحديث في الأديان السماوية وبالذات حينما يكون الحديث إسلامياً.

(2) نفسه، ص292.

(3) نفسه.

(4) نفسه، 293.

دمت حياً[1]، وقد حض على أن يكون المرء عادلاً مع نفسه، فلا ضير في أن يمرح ويلهو ويقتنص الفرص للتمتع بألوان الطعام اللذيذة وسماع الموسيقى الجميلة ومزاولة الرقص والتلهي بالألعاب أو التلذذ بمشاهدة الحدائق الغناء والرياضة بالصيد في المستنقعات، لا ضير في أن يتلذذ المرء بكل هذه المتع التي كانت شائعة في عصره بشرط أن يتبع في هذا ما يمليه عليه عقله وقلبه.

وهو يقول معبراً عن ذلك: إتبع لبك (أي عقلك أو قلبك) ما دمت حياً، ولا تفعلن أكثر مما قيل لك، ولا تنقص من الوقت الذي تتبع فيه قلبك ولا تشغلن نفسك يومياً بغير ما يتطلبه بيتك، وعندما يواتيك الثراء متع نفسك لأن الثراء لا تتم فائدته إذا كان صاحبه معذباً[2].

وهذه الفقرة التي يطالب فيها بتاح بتحكيم العقل (أو القلب) في السلوك تؤدي بنا إلى الحديث عن فضيلة ضبط النفس التي هي مركز الدائرة في آراء بتاح الأخلاقية والتي يتحقق بمقتضاها للفرد كما للمجتمع العدالة والنظام (ماعت).

وهو يعبر عن هذه الفضيلة الأخلاقية الهامة حينما يخاطب ابنه قائلاً "إذا أردت أن يكون خلقك محموداً، وأن تحرر نفسك مما هو قبيح، فأحذر الشراهة فإنها مرض مملوء بالداء ولا يشفي، والصداقة معها مستحيلة فإنها تجعل الصديق العذب مراً، وتقصي ذا الثقة عن سيدة، وتجعل كلا من الأب والأم قبيحاً وكذلك الأخوال، وتفصل الزوج عن زوجته، وهي حزمة من كل أنواع الشر وحقيبة من كل شيء مرذول وأن الرجل الذي يتبع طريقة حقه في سلوكه ويسير على الصراط السوي يعيش طويلاً، ويكسب الغني بذلك ولكن الشره لا

(1) برستيد: نفسه، ص149.

(2) نفسه.

قبر له[1]. ويضيف إلى ما سبق قوله "لا تكونن شرها في القسمة، ولا تكونن ملحاً إلا من حقك، ولا تطمعن في مال أقاربك.. فإن القليل الذي اختلس منه يولد العداوة حتى عند صاحب الطبع اللين"[2].

وإذا ما تأملنا هذه الفقرة جيداً فسنجد هذا الربط الحاسم بين الخلق المحمود وتحرير النفس من القبح (أي من الشراهة)، ومن ثم فقد أدرك بتاح العلاقة الوطيدة بين ضبط النفس وبين التحلي بكل ما هو فاضل ومحمود أي بكل ما هو أخلاقي، فالتحلي بهذه الفضيلة من شأنه – كما أشارت العبارات السابقة لمفكرنا – الحفاظ على الصداقة، والحفاظ على الثقة بين الفرد وسيده، والحفاظ على الحب الأسري بين الزوج والزوجة وبين الآباء والأبناء والأمهات والأخوال..الخ.

إن تحذير بتاح من الشراهة ومطالبته بالتالي بضبط النفس في كل الأحوال هو بلا شك إدراك لأهم أسس الأخلاقية على مر الزمان، وليس أدل على ذلك من أن الفكر اليوناني حينما بدأ يتجه إلى الإنسان ويتحدث عن الفضيلة والأخلاق، كانت محاولات فلاسفته تتجه بتطور بطيء نحو الإدراك الكامل لأهمية ضبط النفس، وقد بدأ هذا التوجه من هيراقليطس الذي فرق بين النفس الجافة والنفس الرطبة، وقال إن النفس الجافة هي البعيدة عن الشراهة والشهوة وهي "الأحكم والأفضل"[3].

(1) سليم حسن: نفس المرجع السابق، ص421-422.

(2) نفسه، ص422.

(3) انظر: الترجمة العربية لشذرات هيراقليطس في: د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية، مكتبة عيسى البابي الحلبي بالقاهرة، الطبعة الأولى 1954م، شذره 72، 73، 74، ص108-109.

ثم كانت أعظم دعوة بعد ذلك لسقراط وتلميذه أفلاطون هي الدعوة إلى ضبط النفس، فمعرفة النفس عند سقراط لا تكون إلا بمعرفة ما يناسبها وباعتبار أن جوهر النفس الإنسانية هو العقل فما يناسبها هو أن تدرك الخير وتفعله، وإدراك الخير عنده يعني تماماً ضبط النفس، فلا تظلم ولا تكذب ولا تجبن ولا تفعل أي شيء طالما أدركت الخير[1].

وفي نفس الاتجاه سار أفلاطون، فقد كانت فضيلة ضبط النفس هي أحد أحجار الزوايا في فلسفته عامة، وفلسفته الأخلاقية على وجه الخصوص، فقد تحدث في الجمهورية عن العدالة داخل النفس الفردية حينما قسم النفس إلى ثلاثة أجزاء هي النفس الشهوانية والنفس الغضبية والنفس العاقلة، وربط بين أخلاقية الفرد وبين تحقيق العدالة داخل النفس بأقسامها الثلاثة عن طريق تحلي النفس الشهوانية بفضيلة العفة، والغضبية بفضيلة الشجاعة، والعاقلة بفضيلة الحكمة[2].

وهكذا نجد التشابه واضحا بين أفلاطون وبتاح حوتب في إدراكهما لضرورة تحلي الفرد بالأخلاق الحميدة عن طريق تحقيق العدالة داخل نفسه بمحاولة ضبطها بتحكيم العقل في كل سلوكيات النفس، وفي إدراكهما أن كبح جماح شهوانية النفس لا يكون إلا بالاعتدال في ممارسة الشهوة والحذر من الشراهة كما قال بتاح، أو بتحليها بفضيلة العفة كما قال أفلاطون، وفي الحالين نجد مطالبة بتاح وأفلاطون بضرورة عفة النفس بألا تطمع فيما لا حق لها فيه.

وبالطبع فقد جاءت تحليلات أفلاطون المستفيضة فيما يخص فضائل النفس الغضبية والعاقلة، وربطه بين تلك الفضائل وبين أجزاء النفس وطبقات الدولة، جاءت أكثر عمقاً وأكثر تفصيلاً مما وجدناه عند بتاح حوتب، حيث جاء

(1) انظر: أميرة حلمي مطر: نفس المرجع السابق، ص155-156.

(2) See: Plato: The Republic: Book 4. Pp.428-444. Eng. Trans. By H. D. P. Lee. The Penguin Books. London. 1962, Pp.174-198.

ربط الأخير بين فضيلة ضبط النفس وبين فكره السياسي ضعيفاً أحياناً، ويتسم باللاأخلاقية أحياناً أخرى، فها هو يطالب ابنه مثلاً بأن يحني ظهره لمن هو أعلى منه وأن يحترم رئيسه حتى يبقى بيته بخير ويأتيه مرتبه في حينه[1]، بل يحضه على عدم مقاومته والاستسلام لأوامره فمقاومتك من في يده السلطة قبيح[2].

وفي هذا يبدو مدى اهتمام مفكرنا بكسب ثقة الرؤساء ولو أتى ذلك على حساب حزم الفرد وقوته في أداء عمله فالإنسان – في نظره – يعيش ما دام متساهلاً[3]. ولا شك أن هذا يعكس واقعاً كان يعيشه بتاح وهو تسلط الرؤساء في الإدارات المختلفة وتعسفهم مع من هم دونهم في المكانة الإدارية، وبدلاً من أن يدعو هو إلى مقاومة هذا التسلط دعا إلى التساهل معه حرصاً على المنصب أو الوظيفة وما تدره من مرتب.

ولا ينبغي أن نسارع إلى الحكم على بتاح بالتساهل المطلق مع هذا التسلط الإداري، إذ على الرغم من أنه لم يدع بوضوح إلى مقاومته، فإنه حاول أن يخفف منه عن طريق نصحه لابنه ولكل من يتعاملون مع الناس في تلك المناصب الإدارية العليا بأن يكون رحيما معهم وأن لا يسيء معاملتهم وأن يحسن الاستماع إلى شكواهم ومظالمهم كاملة، فهو يقول إذا كنت ممن يقدم لهم الشكاوى، فكن شفيقا حينما تسمع كلام المتظلم، ولا تسئ معاملته إلى أن يغسل بطنه، وإلى أن يقول ما قد جاء من أجله، وأن المتظلم يحب كثيرا أن يهز الإنسان رأسه إلى كلامه إلى أن ينتهي مما جاء من أجله.. وإن مجلساً حسناً يسر القلب[4].

(1) انظر: الفقرة التي يتحدث فيها بتاح عن احترام الرؤساء في: سليم حسن، نفس المرجع السابق، ص423.

(2) نفس المرجع السابق، ص423.

(3) نفسه.

(4) نفسه، ص421.

وليس هناك من شك – كما يقول برستيد – في أن تكون هذه الشفقة مع المظلوم وسماع شكواه ذات علاقة وطيدة بالمعاملة الحسنة المبنية على الحق والعدالة التي أخذت مكانة سامية في فكر بتاح الأخلاقي والسياسي[1].

لكن المتأمل لتلك الفقرة السابقة يلاحظ اقتصار مفكرنا على المقاومة السلبية للظلم، إذ أن كل ما يطلبه من الإداري الفاضل هو أن يستمع إلى المتظلم إلى أن يغسله بطنه أي حتى يزيل كل الهموم التي تثقل قلبه وينتهي من كل شكواه، وأن يهز رأسه كعلامة على حسن الاستماع إلى الشاكي "فإن مجلساً حسنا يسر القلب"، وهذه هي الخلاصة أن يسر الشاكي لمجرد أن شكا واستمع المسئول إلى شكواه.

وبالطبع فإن هذا الفهم للعدالة ليس دقيقاً، إذ أن العدالة لا تكتمل إلا إذا أخذ المظلوم حقه من الظالم عن طريق تحقيق يجريه هذا المسئول مع الظالم الذي جاء الشاكي يشكوه طلبا لرفع الظلم عنه وليس لمجرد المجلس الحسن وغسل الهموم.

وعلى أي حال، فلقد كان بتاح فيما أبداه من آراء قرن فيها بين الأخلاق والسياسة يعبر عن عصر كانت الحرية فيه – بالمعنى الحديث لها – لا يملكها إلا فرداً واحداً فقط هو الملك (الإله). وكان الجميع ممن هم دونه سعداء بإطاعتهم له وراضون بانضوائهم تحت لوائه طالما أن البلاد بخير وفي تقدم، ولم يمنعهم هذا الرضا والخضوع للملك من أن يثوروا تعبيرا عن السخط إذا ما ساءت أحوال البلاد وعم الفساد، ولا أدل على ذلك من شكاوى الفلاح الفصيح، ومن النظر في فكر وكتابات ايبوور.

---

(1) برستيد، فجر الضمير، الترجمة العربية، ص149.

ولا شك في أن بتاح وهو يكتب هذه الخواطر كان واعياً بأهميتها الشديدة، وبأنها تمثل حجراً لا غنى عنه في بناء الفكر الأخلاقي في مصر القديمة لسنوات عديدة ستأتي بعده، وكان واعياً بأنه إنما يعبر عن فكر أخلاقي رفيع المستوى بالنسبة للفرد وللمجتمع ربما كتب له الخلود، وهو يعبر عن ذلك حينما يقول لابنه في ختام كتابة "إذا سمعت هذه النصائح التي ذكرتها لك فإن حكمتك تصير في تقدم حقيقي ومهما تكن فإنها الواسطة للوصول إلى الخير. وهذا هو الذي جعلها ذات قيمة وجعل إدراكها يبعد عن لغط الناس، وما أحسن ترتيبها في كل مجال ذكرت فيه من غير تغيير يدخلها في هذه الدنيا أبد الأبدين، فهي النسيج الذي يصنع للتحسين وبه يتكلم الإنسان فيتعلم أسلوب الكلام إذ بعد فهمها يصيرا أستاذا والذي يكون له استعداد لسماع هذا الكلام ويصغي إليه ينال النجاح الذي يبلغ به الدرجة الرفيعة ويضمن له الكمال السرمدي، فلا شيء يهوله أبدا إذ بالعلوم تكون إدارته ثابتة ويكون بها في الدنيا سعيداً، فالعالم شبعان بمعرفته، كبير بفضله، لسانه طول عقله، وشفتاه صادقتان متى تكلم، وعيناه متى نظرتا، وأذناه متى سمعتا، ويكون فائدة لابنه فيفعل الصواب بدون خطأ"[1].

وقد أكد بتاح في هذه الفقرة المطولة على كل ما سبق أن قدمه من آراء جزئية في الفضائل، وأكد على أن من يتخذ منها منهاجاً له ينال النجاح والدرجات الرفيعة والكمال السرمدي، ولقد اتخذ منها المصريون فعلاً منهاجاً لحياتهم، فصارت جزءا من الحكمة التقليدية في مصر القديمة، ويتضح ذلك من حقيقة أنها كان يعمل بها حوالي أربعمائة سنه بعد ذلك، وليس أدل على ذلك من هذه الوثيقة التي يطلق عليها "تعليمات إلى ميريكرع"، فالذي يطلع عليها يجد

(1) أحمد كمال: نفس المرجع السابق، ص295.

إشارات واضحة إلى الأخذ بتعاليم بتاح حوتب باعتبارها تعاليم الأجداد[1]. ولا أغالي إن قلت أنها ظلت تفعل فعلها وتؤثر في سلوك المصريين وفي مفكريهم بعد ذلك بكثير في عصر الدولتين الوسطى والحديثة لمصر القديمة، بل وحتى الآن.

4. تعقيب

يستطيع المرء من النظر فيما سبق عرضه من آراء لبتاح حوتب أن يؤكد بأنه كان داعياً إلى نوع من الأخلاق العملية التي تعبر عن القيم التي سادت عصر الدولة القديمة التي ازداد فها طموح الأفراد بدرجة كبيرة، وهو ما يتضح من إلحاح بتاح على ابنه بأن يبذل كل ما في وسعه من جهد ليتقدم في الحياة وإنه يمكنه الحصول على ما يبغيه بإتباع المبادئ السابقة.

ولما كانت هذه المبادئ نفسها تتطلب من الأفراد ألا يكونوا ممن يقلدون غيرهم بل يكونوا هم البادئين بالعمل، فعليه إذن أن يكون طموحاً غير هياب حتى ينال الاحترام والثروة والمركز، فالنظام الكوني قد أعد مكاناً لمواهب الرجل "الحكيم" وميزه عن الرجل "الجاهل"[2].

وجوهر الحكمة عنده كما قدمناه هو الالتزام دائما بالنظام والعدالة (ماعت) على أساس من ضبط النفس.

وعلى الرغم من أن بتاح حوتب قد عاش في الألف الثالثة قبل الميلاد، إلا أن ما قدمه من آراء أخلاقية قد بلغ حداً بعيداً من النضج، وجمع في كتابه – على حد تعبير توملين – الفكر الثاقب والرأي السديد والأمور الدنيوية المقررة في آن واحد[3].

---

(1) انظر: أ. و. ف. توملين: فلاسفة الشرق، ترجمة عبد الحميد سليم، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ، ص54.

(2) جون ويلسون: نفس المرجع السابق، ص168-169.

(3) توملين: نفس المرجع السابق، ص53.

لقد دلل بتاح على عمق فكرة الأخلاقي وسموه حينما ربط – كما أوضحنا – بين الأخلاق الفردية والأخلاقية الاجتماعية بروابط وثيقة، فلم تكن دعوته لنبذ الشراهة منفصلة عن الدعوة إلى روابط أسرية تقوم على الحب المتبادل بين الزوج والزوجة والأبناء.

وإذا كان قد أعطى المكانة العليا في الأسرة للرجل، فإن هذا مبدأ يشاركه فيه معظم فلاسفة الأخلاق من أصحاب المذاهب الأخلاقية الكبرى، فها هو أرسطو يرفض دعوة أساتذة أفلاطون إلى المساواة بين الرجل والمرأة ويرفض مطالبته بمشاركة المرأة في الجندية والحكم، ويرى ضرورة أن يكون الرجل هو السيد في أسرته وأن تنحصر وظيفة المرأة في رعاية أولادها وشئون منزلها[1].

أما دعوة بتاح إلى بعض الفضائل بدافع المنفعة مما يبدو منه أحياناً أنه يكاد يوحد بين الفضيلة والمنفعة، فهو دعوة أصلية – رغم عدم قصده الواضح إليها – فالكثيرون من أصحاب المذاهب الأخلاقية الغربية قد دعوا إلى الربط بين الفضيلة والمنفعة منذ زعماء السوفسطائيين في العصر اليوناني الذين قرروا نسبية الفضائل وربط خيرية الفعل بما يعود بالنفع على صاحبه، وحتى ظهور ما يسمى بمذهب المنفعة الفردية لدى توماس هوبز، والمنفعة العامة لدى جون ستيوارت مل وإتباعهما في العصر الحديث.

وعلى أي حال، فإن تلك التعاليم لبتاح حوتب قد أثبتت بما لا يدع مجالاً للشك أن المصري القديم قد استطاع أن يؤسس مجتمعه الحضاري الراقي في ضوء معايير ومفاهيم أخلاقية سامية وناضجة وواضحة المعالم منذ الألف الثالثة قبل الميلاد.

---

(1) See: Aristotle: The Politics. Book I. Eng. Trans. By T. A. Sinclair Penguin Book. London, 1977. Pp.45-54.

وقد أثبت بتاح أنه مفكر من طراز فريد في تلك الفترة حيث تميزت آراؤه – على حد تعبير ويلسون – بالنزعة الانفرادية المليئة بالحركة[1]، والتي تغلب عليها الثقة في النفس والاطمئنان إلى المستقبل وحب التقدم إلى الأمام.

ثالثاً: أخناتون وفلسفته الدينية

تمهيد

في الوقت الذي كاد التاريخ أن يحكم فيه على ديانة مصر القديمة بأنها ديانة تعدد، وبأن ملوكها لا شأن لهم بالدين وأنهم يخضعون خضوعاً مطلقاً لسلطة الكهنة، ظهر ملكها الفيلسوف أخناتون ليؤكد بظهوره دلالات عديدة:

- **أولاً**: إن مصر القديمة، أنجبت أول وأعظم فرد في التاريخ العالمي بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان، ففي ظل سيطرة تكاد تكون مطلقة لعبادة الإله آمون، وفي ظل السيادة التامة لكهنته كان على هذا الشاب أن يقف موقفا فلسفياً حاداً – نتيجة تأملاته الخاصة – جعله يصارع هذه القوة العظمى، قوة الكهنة رغم ما في معارضتها من خطر عظيم على فرد في مثل رقة ودماثة خلق أخناتون.
- **وثانيهما**: إن عقيدة التوحيد نبت مصري أصيل عرفها المصريون قبل الأديان السماوية، وكان ذلك نتيجة تأملات كهنتها لتصورات شتى حول الألوهية، وحينما أسلمت تلك الكيانات الإلهية التي خلقتها التأملات القديمة نفسها لتأملات أخناتون كان موقفه الفكري الفريد برفض كافة مظاهر التعدد وضرورة أن يكون للعالم إلهاً واحداً خلق كل شيء وهو يرعى ما خلق.

---

(1) جون ويلسون، نفس المرجع السابق، ص169.

- **أما ثالث تلك الدلالات:** فهي أن الفلسفة بمعناها النظري وليس العملي فقط كانت إبداعاً مصرياً، فالفلسفة هي في المقام الأول موقف عقلاني يتخذه الفيلسوف من مشكلة ما، ولا شك أن موقف أخناتون من عقائد عصره الدينية كان موقفاً فلسفياً فريداً عمقه الاقتناع العقلي الشديد لديه بأن عقيدته التوحيدية هي العقيدة الصحيحة وأن ما عداها وهم وضلال وقد اكتسب هذا الموقف الفلسفي أبعادا أعمق بتلك الأدلة والبراهين التي ساقها أخناتون في قصيدته الشهيرة للتدليل على صحة معتقده حول واحدية الإله وعالميته، وقبل أن ننظر في فكر أخناتون لنشاهد كيف تحققت هذه الدلالات وغيرها لديه، لنتساءل أولاً عمن يكون هذا الرجل.

1. حياة اخناتون وعصره

إنه أحد الملوك العظام في الأسرة الثامنة عشرة التي بدأت حكمها مؤسسة للدولة الحديثة التي يؤرخ لبدايتها بعام 1575ق.م واستمرت حتى عام 945ق.م الذي شهد نهاية عصر الأسرة الحادية والعشرين، ولقد استعادت الملكية هيبتها في عصر الأسرة الثامنة عشرة بشخصيات فراعنتها وجهودهم مع شعبهم في توطيد استقلال دولتهم وتنمية مواردها واتساع حدودها وفرض سيادتها الكاملة على كل أجزائها.

ولقد كان أخناتون سليلاً لأسرة أحمس الأول مؤسس الدولة الحديثة، تلك الأسرة التي حكمت مصر أكثر من قرنين ونصف من الزمان، تعاقب على الحكم خلالها اثنا عشر فرعوناً، كان أهمهم بلا شك أحمس الأول الذي أكمل تطهير البلاد تماماً من الهكسوس واستعاد علاقات مصر بالشام وكريت وبلاد النوبة، وسار على نهجه ابنه امنحوتب الأول وكذلك تحتمس الأول وتحتمس الثاني وحتشبسوت أما أعظمهم فكان تحتمس الثالث أعظم رجال الحرب من ملوك مصر وكان انفراده بالعرش في عام 1468ق.م وقاد هذا القائد العسكري

الفذ العديد من المعارك وانتصر فيها جميعاً بفضل حبه لجيشه وقوة منطقه مع قواده ومشاورتهم في كل خططه الحربية، وبفضل شجاعته النادرة، حيث كان يتصدر الصفوف في مواجهة الأعداء.

ولقد حقق تحتمس انتصارات عسكرية عظيمة في مجدووقادش مكنته من إعادة الاستقرار في ربوع الشرق الأدنى وإحكام سيطرته على دولته التي اتسعت من أقاصي النوبة إلى أقاصي آسيا الغربية، وقد أدت جهوده وجهود من خلفوه على عرش مصر حتى بداية عهد أمنحوتب الثالث خليفة تحتمس الرابع إلى أن بلغت خيرات مصر وثرواتها مبلغاً لم تشهده من قبل بفضل الاستخدام الأمثل لكل ثرواتها والنظام الإداري الناجح الذي استخدموه وكذلك لأن الدولة استطاعت توطيد سيطرتها على عصب التجارة البرية في الشرق، والتجارة البحرية في البحرين الأحمر والمتوسط وحملت طرق التجارة البرية والبحرية الأفواج الكثيرة من التجار والسفراء والزوار من مصر وإليها فضلاً عن أفواج الأرقاء والجواري التي وصلتها من الشمال والجنوب، مما كان له أبلغ الأثر في التبادل والتقارب الثقافي واللغوي والفني والصناعي بين مصر وجيرانها آنذاك[1].

وكان من نتيجة ذلك كله أن تسلم امنحوتب الثالث والد أخناتون حكم مصر وهي تعيش أزهى عصورها وتنعم بخيراتها ولكنها في عهده ركنت إلى النعيم والاستمتاع بما أحدثه السابقون، فقد هادنه ملوك الشرق وأمراؤه وكثيراً ما أرسلوا إليه الهدايا من الأرقاء والخيول والمركبات والجواري والأحجار الكريمة مقابل أن يفيض عليهم بعطائه من الذهب وأكثر هو من الزيجات

(1) انظر: عبد العزيز صالح: الشرق الأدنى القديم، الجزء الأول، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، 1982م، ص213-223.

ومصاهرة كل الملوك والشعوب لتزداد بينه وبينهم عرى المودة والصداقة ومع ذلك فلم يشأ أن يزوج أمراء من هؤلاء من أميرات مصر وفتياتها رغم إلحاحهم فقد كتب لملك بابل ردا على هذا الإلحاح لم يسبق أن أرسلت أميرة مصرية إلى أي إنسان(1).

وسط هذه الحياة الكريمة المترفة التي شهدت فيها مصر أوج عزتها وكرامتها وسيادتها ولد وتربى امنحوتب الرابع (اخناتون) ولكن شهدت الدولة في ختام حكم والده بعض مظاهر الضعف التي بدت في استخفاف البعض ومنهم حكام كنعان بالجنود المصريين، فكانوا يواجهونهم بالأسلحة وفي نفس الوقت يرسلون الرسائل إلى الملك يعبرون فيها عن حبهم وولائهم وكان المللك كثيراً ما يركن إلى هذه الرسائل ويصدقها لم حوته من نفاق ومداهنة ولم يحسب خطورة ما يمكن أن تسفر عنه هذه المناوشات التي أسفرت في مطلع حكم أخناتون عن استيلاء هؤلاء على بعض المدن ومع ذلك ظلوا على نفاقهم له، وبلغ من صفاقة أحدهم وكان يدعى عزير وأن استولى على بعض المدن وخربها وكتب إلى الملك بأنه إنما استولى عليها ليحميها من الحثيين، وخربها حتى لا يستفيدوا منها وأنه إنما يتطلع إلى رؤية وجه مولاه البهي.

لقد كانت هذه هي الصورة السياسية التي عايشها اخناتون قبيل حكمه وفي مطلع عهده بالحكم أما الصورة الدينية فكانت تشير إلى سيادة الإله آمون على الآلهة المحلية الأخرى، نظراً لأن عبادته كانت مركزة في مدينة طيبة التي كان ينتمي إليها فراعنة الدولة الحديثة، ومن ثم كان من الطبيعي أن يتشيعوا لهذا الإله ويمجدوه، وكان من عادة هؤلاء فيما قبل أخناتون أن يتمسحوا بالدين وكرامات آمون كلما أحس أحدهم بشبهة يمكن أن تمس شرعية ولايته للعرش

(1) نفسه، ص224.

فكانوا يسارعون إلى تأكيد تدخل آمون رب الدولة بنفسه في اختياره أو يؤكد أحدهم بنوته المباشرة لآمون وأنه يتقمص روح أبيه حين أنجبه وكان من مدعي ذلك حتشبسوت وتحتمس الثالث والرابع وأمنحوتب الثالث والد اخناتون[1].

ترتب على هذا التمجيد لآمون أن ظهرت له نوعان من التسابيح، نوع غلب عليه الخلط والبعد عن مظنة التوحيد ونوع آخر اقترب به إلى دائرة التوحيد حيث أحاطته هذه الطائفة بكل صفات الإله المبدع، الخالق، الواحد ورغم ذلك فهو في كل شيء، حال فيه، فهو أكبر من في السماء، أسن من في الأرض رب الكائنات، باق في كل شيء وهو كما تقول إحدى التسابيح: كائن فرد، خلقت كل موجود، واحد أبدعت الوجود، يا من صدر البشر عن مقلته، ووجد الأرباب بمنطوق فمه، واهب الحياة أسماك الماء والطير في كبد السماء[2].

لقد أمن أتباع آمون إذن بواحدية إلههم وخفاء جوهره ووجوده في كل الوجود، ولكن عاب تصورهم أنهم لم يكتفوا له باسم واحد، ولم ينزهوه عن التشبيه، ولم ينكروا تعدد الأرباب إلى جانبه، ولكن بعض المجددين سعوا إلى تنزيهه تماماً وإعلان وحدانيته صريحة واضحة، ولم يكن بإمكانهم إعلان ذلك دفعة واحدة. ولذلك حاولوا البدء بتحديد اسمه رابطين بين القديم من معتقداتهم وبين ما يطمحون إلى التعبير عنه فكان أن تردد بينهم اسم "آتون" وهو اسم قديم تداوله أسلافهم بمعنى "الكوكب" منذ عهد الدولة الوسطى، واتجه تجديدهم في اتجاهين، اتجاه لفظي، حيث دلوا بالاسم على كوكب الشمس واتجاه ديني عبروا عنه بقولهم أنه هو الإله المتحكم في كوكب الشمس

---

(1) نفسه، ص206.

(2) عبد العزيز صالح: الوحدانية في مصر القديمة، مقال بمجلة "المجلة"، القاهرة، العدد 31، يوليه 1959م، ص14.

وكانوا إذا عبروا عن اتساع سلطان فرعونهم قالوا: إنه يسيطر على ما يحيط به آتون[1]، وشيئاً فشيئا أصبح اسم آتون يتردد إلى جوار اسم آمون وأصبح إتباع أتون يتنافسون مع أتباع آمون في تجديداتهم في عصر تحتمس الرابع الذي كان قد بدأ عهده بإعلان انتسابه إلى رب الشمس وادعى أنه تراءى له في رؤياه وأوصاه أن يرعى شئونه ولقد قال فيما بعد أنه يرى جميع العالم في ساعة واحدة[2].

من كل ذلك يتضح لنا أنه ليس من قبيل المصادفة بعد كل ما سبق من تطورات أن تظهر في عصر أمنحوتب الثالث الدعوة إلى عالمية الإله جنباً إلى جنب مع عالمية الدولة المصرية، وكان جوهر الربط بين الدعوتين هو إله الشمس وقد كشفت أنشودة تركها اثنان من رجال العمارة في عصر أمنحوتب الثالث هما سوتي وحور عن كل ذلك حيث تقول معبرة عن اتساع دولة إله الشمس: هو الذي يرى ما خلق، والسيد الأحد يأخذ جميع الأراضي أسرى كل يوم بصفته واحدا يشاهد من يمشون عليها.

مضى في السماء وكان كالشمس.

وهو يخلق الفصول والشهور.

فالحرارة حينما يريد، والبرد عندما يشاء.

فكل بلاد في فرح عند بزوغه كل يوم لكي تسبح له[3].

---

(1) نفسه، ص15.

(2) برستيد، فجر الضمير: ترجمة سليم حسن، مكتبة مصر، سلسلة الألف كتاب رقم (108)، ص94.

(3) برستيد: نفس المصدر، ص295-296.

2. فلسفته الدينية

وهنا نصل إلى امنحوتب الرابع الذي تولى الحكم في النصف الأول من القرن الرابع عشر قبل الميلاد، حيث تصاعد النزاع الشديد بين البيت المالك من ناحية وبين كهنة الإله آمون من ناحية أخرى، وقد انحاز الملك الشاب إلى مناصرة أتباع إله الشمس القديم ضد إتباع آمون وكهنته، ولم يكن في ذهنه آنذاك الثورة على آمون، فلم يكن الإله الذي يناصره سوى آمون رع ولم يكن آمون رع سوى صورة جديدة لإله الشمس القديم، ولذلك فهو لم يظن في البداية أنه إنما يرتكب إثما بمناصرته لآمون رع ولكن كهنة آمون التقليديون والذين كان لهم سطوتهم الكبرى قد اعتبروا ذلك هرطقة لا تحتمل[1]. فما كان منه إلا أن أعلن ثورته الشاملة على آمون وكشف عن ذلك بوضوح حينما غير اسمه الملكي من امنحوتب (أي أمون راضي) إلى أخناتون (أي المفيد لآتون) ابتعادا عن مظنة عقيدة آمون وتقرباً إلى أتون كما أصدر قرارا بالشروع في بناء معبد ضخم للرب (آتون) في الكرنك، ويقع هذا المعبد شرق معبد آمون، وأمر بإقامة شاهد حجري ليخلد هذه المناسبة، وقد وصف الإله بأنه آتون الحي العظيم، سيد السماء والأرض.

وقد جاهر أخناتون بعقيدته الجديدة في العام السادس من حكمه، وعزف كلية عن تجسيد إله الشمس برسمه في هيئة طائر أو حيوان أو إنسان له رأس صقر يحمل فوق رأسه قرص الشمس، كما كان متبعاً من قبل فلقد عمد أخناتون إلى تصوير الإله الجديد في صورة تجريدية عبارة عن حفر غائر لشعاع الشمس، قرص يكتنفه رمز الأفعى المقدسة في تاج ملوك مصر الأقدمين وتتدلى

(1) أرمان: ديانة مصر القديمة، ترجمة عبد المنعم أبو بكر، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، بدون تاريخ، ص132.

من عنقه علامة الحياة ويخرج منها عديد من أشعة الشمس تنتهي بأيدي بشرية[1].

وما دام التحدي قد أصبح سافراً، فقد تفجرت الثورة كاملة على كل ما عدا آتون الإله الواحد الأحد. لقد أراد أخناتون ومن آمنوا معه وتعصبوا للصورة الجديدة لآتون، أن يحيلوا إيمانهم إلى أفعال لصالح معتقدهم، فبدأوا في محو اسم آمون من كل المعابد والمقابر، ولم تلق هذه المجموعة المتعصبة بالاً بالأضرار التي ألحقوها بتلك المباني الجميلة ولم يتوقفوا عند محو اسم آمون فقط، بل حذفوا في حالات كثيرة أسماء الآلهة الأخرى، ففي معبد بتاح في الكرنك شوهت أسماء بتاح وحتحور، وفي بهو أعمدة تحتمس الثالث في الكرنك لحق بهذا المصير جميع الآلهة أيزيس وأوزوريس وحورس وآتوم ومنتو وغيرهم، وكان الأكثر دلالة على إيمان هؤلاء الشديد بعقيدة التوحيد أن كانوا يحذفون كلمة آلهة إينما وجدوها، فلم يعد مقبولاً في ظل الإيمان بإله واحد أن يكون هناك آلهة[2]، ومن ثم فقد أعلن أخناتون إيقاف كهنة آمون عن العمل وأعلن أن آمون إله زائف وأن عبادته إلحاد[3].

ولم يبق إلا أن يهجر أخناتون طيبة ليقطع صلته بالماضي تماماً ليقوم بخطوته الحاسمة فيأمر ببناء عاصمة جديدة لملكه لا يسمح فيها بوجود إله سوى آتون وقد اختار مكان العاصمة الجديدة بنفسه في المنطقة التي تسمى الآن تل العمارنة وهي تتوسط مصر إذا قيست كل مساحتها وشيدت المدينة الجديدة بمقاييس فنية رفيعة المستوى وجديدة، وسميت آنذاك أخت آتون أو أخيتاتون (أي أفق الشمس) وانتقل إليها الملك الفيلسوف بحاشيته ومنذ أن دخلها أخذ

---

(1) فؤاد شبل: أخناتون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974م، ص59.

(2) أرمان: نفس المرجع السابق، ص132-133.

(3) توملين: فلاسفة الشرق، ترجمة عبد الحميد سليم، دار المعارف، القاهرة، 1980م، ص73.

على نفسه عهدا بألا يغادرها طيلة حياته وأصبح منذ ذلك الوقت العائش في الحقيقة[1]، وبعد ذلك أطلق على نفسه أيضاً ذلك الذي يعرف اسم آتون فهو إذن نبي هذا الدين ورسول الإله ومن واجبه بناء على ذلك أن ينشر رسالته وأن يبصر بجمال أتون وينشر عبادته في أنحاء البلاد ويجعل اسمه واضحاً للناس لأن أباه تجلى له وأعطاه هو وحده الحق في فهم أفكاره ومعرفة أسرار قوته[2].

والآن لنسأل عن صفات هذا الإله وعن دعائم هذا الدين الذي كان أخناتون نبيه وناشره؟

إن أناشيد عديدة قد اكتشفت في مقابر تل العمارنة، أهمها النشيد الذي وجد مكتوباً على جدران مقبرة الكاهن آي وقد عزيت هذه الأنشودة في حالات أربعة – كما يؤكد برستيد – إلى أخناتون نفسه حيث كان يشاهد وهو ينشدها أمام آتون.

وقد صور أخناتون فيها الإله آتون في أجمل صورة مجردة واختار الشمس رمزاً له باعتبار أن الألوهية – في رأيه – تبدو أكثر ما تبدو في الشمس فهي مصدر الضوء والحياة على الأرض، وهو يخاطب آتون فيها قائلاً:

أنت تشرق بجمالك يا آتون الحي يا رب الأبدية.

أنت ساطع وقوي وجميل.

وحبك عظيم وكبير.

أشعتك تمد بالبصر كل واحد من مخلوقاتك.

---

(1) الجملة الأصلية هي ذلك الذي يعيش في الحقيقة وقد عبر عنها نجيب محفوظ بلغة أكثر رصانة في روايته التي روى فيها قصة أخناتون من زوايا مختلفة عبر عنها من خلال الشخصيات التي عاصرته وأسماها العائش في الحقيقة (انظر: العائش في الحقيقة لنجيب محفوظ، دار مصر للطباعة، 1985م).

(2) أرمان: نفس المرجع، ص139.

ولونك الملتهب يجلب الحياة إلى قلوب البشر.

عندما تملأ بحبك الأرضيين[1].

ولا يجب أن نتسرع فنتصور مما مر إن ما يقوله أخناتون ليس جديدا على ما عرف من قبله عن عبادة الإله آمون رع إذ تبدو أصالة التصور الأخناتوني في أننا لم نعد نرى أي تجسيد مادي للإله فهو لم يعد يذكر في أي مكان شيئا عن سفينة الإله أو عن التمثيلات المتصلة برحلته عبر السماوات والأرض. بل لم يذكر كذلك في أي مكان تستوي الشمس ليلا بالضبط، فهي ربما تكون في العالم السفلي، لكن ليس هناك إشارة صريحة للعالم الآخر[2]. كما أن الأصالة تبدو أيضاً في الصورة التي تغيرت إليها عبادة الإله فقد أصبح أسلوباً جديدا لا قبل للمصريين به من قبل ولا من بعد. إنه كان لزاماً على المتعبد لآتون المخلص لعقيدته أن ينبذ الأرباب الأخرى ويتبرأ منها باعتبارها شركاً بالإله الحق الواحد الأحد وأن يكرس المؤمن بآتون ولاءه له وحده دون غيره. والثانية: أن عبادة آتون لم تكن مجرد عبادة الشمس، كما كان الأمر من قبل، حيث كان القصد هنا هو عبادة خواص الشمس التي تهب الحياة، فكلمة "آتون" نفسها تعني "الحرارة الكامنة في الشمس"[3].

ولنلاحظ مدى خصوصية إله أخناتون باعتباره واهب الحياة لكل كائنات العالم في الأبيات التي يقول فيها:

أنت خالق الجنين في أحشاء المرأة

---

(1) اعتمدنا على نص هذه القصيدة المنشورة في كتاب برستيد، فجر الضمير، الترجمة العربية، ص309.

(2) أرمان: نفس المرجع السابق، ص140، ص142.

(3) فؤاد شبل: نفس المرجع، ص66-77.

والذي يذرأ من البذرة أناسياً.

وجاعل الولد يعيش في بطن أمه

ومهدئا إياه حتى لا يبكي

مرضعاً إياه حتى في الرحم

وأنت معطي النفس حتى تحفظ الحياة على كل إنسان خلقته

وحينما ينزل من الرحم في يوم ولادته

فأنت تفتح فمه كلية وتمنحه ضروريات الحياة[1]

ولنلاحظ أيضا أن الإله هنا – كما يقول آرمان[2] – ليس له شريك وإن كان ما كانت تقوم به الآلهة الأخرى، يقوم هو به، فقد سوى نفسه بنفسه وخلق كل شيء بدون معونة من أحد ولنترك التعبير عن ذلك لأخناتون حيث يقول في أنشودته:

إيه أيها الإله الذي سوى نفسه بنفسه

خالق كل أرض.. وبارئ كل من عليها

حتى الناس وكل قطعان الماشية والغزلان

وكل الأشجار التي تنمو فوق التربة

فإنها تحيا عندما تشرق عليهم

وأنت الأب والأم لكل من خلقته

وعندما تشرق فإن عيونهم ترى بواسطتك[3]

---

(1) برستيد: نفس المرجع، ص140.

(2) أرمان: نفس المرجع، ص140.

(3) برستيد: نفسه، ص309.

ولا شك في أن كل ذلك يؤكد نقاء العقيدة الأخناتونية، فقد أحكم أخناتون التصور الجديد للإله بمنطق سديد وفهم عميق لمعنى الألوهية وضرورة وحدانية الإله لكن شاب هذه الصورة بعض القصور والضعف – كما يدعي آرمان – حيث أصبح هذا الإله الواحد يتجلى على أشكال ثلاثة فهذا هو إله الشمس العام المشترك للعالم كله 'الإله الطيب الذي يحب الحق، سيد السماء والأرض أتون الكبير الذي ينير القطرين' ويظهر بجانبه شكل آخر لإله الشمس كما يعبد في تل العمارنة أما الشكل الثالث الذي تتجلى فيه الألوهية فهو الملك نفسه ذلك الذي طرد الآلهة الأخرى وأصبح من حقه أن يعبد هو نفسه كإله[1].

ويبدو أن آرمان يستند في تقريره لما سبق على بعض نقوش يقول إنها تصور هذه الأشكال الثلاثة ممسكون جنباً إلى جنب على أبواب المقارب، كما يستند أساساً على قول أخناتون مخاطباً الإله:

إنك تجعل كل كف تنشط لأجل الملك

والخير في أثر كل قدم لأنك خلقت العالم

وأوجدتهم لابنك الذي ولد من لحمك

ملك الوجهين القبلي والبحري

العائش في الصدق، رب الأرضيين[2].

وفي اعتقادي أن ما قيل هنا لا يضعف ولا يعيب طهارة ونقاء الصورة الأولى للإله الواحد عند أخناتون لعدة أسباب:

أولها: إن الإله – في الأنشودة – ما يزال واحدا، وهذا يعني أن الملك لم يجعل من نفسه إلهاً يعبد، كما أنه لم يعتبر نفسه شكلاً من الأشكال التي تتجلى

(1) أرمان: نفس المرجع، ص141.

(2) برستيد: نفس المرجع السابق، ص307.

فيها ألوهية الإله، فلقد احتفظ اخناتون طوال أنشودته بالمسافة بينه وبين الإله وكان ما أقره وميز به نفسه عن الآخرين من البشر أنه أكثر معرفة بطبيعة الإله وبأسرار عظمته وقوته فهو يقول في إحدى تسابيحه.

ليس هناك واحد آخر يعرفك إلا (إبنك أخناتون).

لقد جعلته عليماً بمقاصدك.

ومن ثم فلا ضير هناك أن يكون نبياً لهذا الدين وناقلاً لوحي الإله إلى البشر، وليس معنى ذلك أن يكون شكلاً من الأشكال التي يتجلى فيها الإله، ولا يخفى علينا ما في هذا التعبير السابق من مسحه صوفية تكاد تتشابه حرفياً مع تعبيرات المتصوفة من أتباع الأديان السماوية المؤمنين بإله واحد، ومعنى ذلك أن تلك التعبيرات كانت نتيجة شفافيته وتقربه إلى الإله واتصاله الدائم به.

ثانياً: أما عن بنوة أخناتون للإله، فلم يكن هذا إلا مجاراة لما كان سائدا وما جريت عليه عادة ملوك مصر والتي تمسك بها أكثر أفراد هذه الأسرة الملكية الثامنة عشرة. وعلى أي حال، فقد أدرك أرمان نفسه هذا حين قال: لقد كان العرف شائعاً منذ العصور السابقة أن يعترف بالملك كإله ولكن هذه العادة لم تخرج أبدا عن مجال الألقاب والعبادات التقليدية[1]. وقد كان هذا هو الشأن مع أخناتون.

أضف إلى ذلك أن الملك الفيلسوف كان أول من حاول بكل قوة الخروج على كل التقاليد السابقة في هذا الشأن، فكان أول من ظهر على شعبه بكل أفراد أسرته ليؤكد تلك النزعة الإنسانية العادية التي تملكته باعتباره واحدا من الشعب كما لم يخف عاطفته الأسرية وملاطفاته لزوجته وأولاده، ولم يجعل من

---

(1) أرمان: نفس المرجع، ص141.

نفسه صورة مثالية مقدسة بل أصر على أن تكون تماثيله وصورة من النوع العادي الذي لا يخفى ملامح التشوه الخلقي أو الحياة العادية.

وبالإضافة إلى ما سبق، فإن الأنشودة التي تضمنت تلك الإشارة إلى تألية أخناتون غير موثوق بها تماماً، إذ يقول عنها برستيد: إنها لم تدون إلا بمقبرة واحدة فقط، وقد فقد منها نحو ثلثها من جراء تعدي المخربين من الأهالي، كما يجب ألا ننسى أن البقايا التي وصلت إلينا عن طريق جبانة تل العمارنة من مذهب آتون وهي مصدرنا الرئيسي قد مرت بشكل آلي بأيدي فئة قليلة من الكهنة المهملين غير المدققين ذوي العقول الخاوية الفاترة ممن لم يخرجوا عن كونهم أذناباً لحركة عقلية دينية عظيمة[1].

ولم يستطع أن يرتفع بالتصوير التأليهي نحو الواحدية المطلقة ونفي التعدد إلا أرسطو، وقد قدم ذلك التصور بعقلانية صارمة ليس فيها أي نزعة روحية أو شفافية صوفية[2].

وما أود تأكيده إضافة إلى ما سبق، أن الثورة الأخناتونية لم تكن في مجال الألوهية أو العقيدة الدينية فقط، بل كانت ذات أبعاد اجتماعية يوتوبية واسعة غفل الكثيرون عن التنبيه إليها، إن هذا الموقف الفلسفي الفريد الذي وقفه أخناتون من ديانة عصره، كان له نتائجه الهامة.

3. مدينة أخناتون الفاضلة

ولعل أول هذه النتائج تبدو في تصور أخناتون لإقامة مدينة مثالية فاضلة تكون عاصمة لملكه وينطلق منها دعاة الدين الجديد. فقد فكر الملك الفيلسوف

---

(1) برستيد: نفسه، ص308.

(2) مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 1984م، ص359.

"The Dialogues To Plato", Translated To English By B. Jowett, Oxford At The Clarendon Press, 5 Volumes.

في أن يهجر عاصمة الملك التقليدية ويبنى عاصمة جديدة. ولما كان الملك يملك التنفيذ فقد بادر بمشورة مهندسيه برسم معالم هذه المدينة الفاضلة "أخناتون" فكانت نموذجاً معمارياً مؤهلا ليكون مركزاً للإشعاع الفكري والديني، حيث اختير لها مكاناً يتوسط مصر كلها بحسابات دقيقة.

أما عن أهم معالمها المعمارية، فقد شيدت المعابد على نحو يسمح للشمس بأن تتخلل كل أرجائها مما يعني ثورية في إقامة شعائر العبادة، حيث أقيم المعبد في الهواء الطلق مما يؤكد أن الإله أصبح يعبد بالروح، كما يعبد بالحقيقة فقد اكتشف في تل العمارنة أطلال معبدين يجمع بينهما طابع مشترك، فهما مكشوفان للسماء وللشمس وينتشر الضياء في كل مكان. وقد حرص المهندسون في بناء المعبد على السماح بوجود فتحات داخل الأعتاب التي تعلو الأبواب كي تتخللها أشعة الشمس فلم يعد المعبد إذن في نظر أخناتون مقرا للآلهة كما كان الأمر من قبل بل غدا له مفهوم آخر: إنه مكان يتجمع فيه العابدون فيرفعون صلواتهم وأدعيتهم إلى الإله الواحد الأحد الذي يستقر في أسمى مكان، كذلك لم تعد الإضاءة في المعبد تتفاوت من نهار مشرق إلى عتمة تغشى بهو الأعمدة إلى ظلام دامس في قدس الأقداس حيث يكمن سر الإله بل لقد استلهم المهندسون آراء أخناتون في بناء معبد آتون فجعلوا الأساس فيه الانتقال من ضوء النهار خارج المعبد إلى نوره الساطع الغامر داخله مع انتفاء وجود فرجة بين هذا وذاك وقد اختفت المسلات والأصنام بل وتماثيل الملك من معابد أتون تماما[1].

---

(1) انظر:

Aristotle; Metaphysics Translated By W. D., Ross, In Great Books Of The Western World, Part 8, Vol. I, B. XII, I, B. XII.

وقد تزعم أخناتون بنفسه مجالس الدعوة للإله وسلك سبيله إلى قلوب أتباعه بالمنطق السديد والقدوة الطيبة، وأصطفى لنفسه بعض الأتباع يعلمهم كما علمه الإله، كما كان يأخذ زوجته وبناته إلى معبد العاصمة ليؤم العبادة ويرتل الدعوات[1].

وقد شيدت باقي مباني المدينة بحيث تتوافر فيها كل الشروط الصحية والبيئية السليمة التي تقترب إلى حد كبير مما يتوافر في أفخم صورة لمساكننا الآن فقد وجد على آثار تل العمارنة نموذج لمساكن الطبقة الوسطى من الموظفين وكانوا كثرة في عصر الأسرة الثامنة عشرة. وفي هذا النموذج نشاهد أن المسافة التي كانت تفصل بين كل مسكنين متجاورين تتراوح بين أربعين وخمسين قدماً. وكان يحيط بكل مسكن سور يشبه سور الحدائق. وعندما كان يجيء الأسرة زائر ويرقى درجات سلم منزلها الأمامية، يجد حجرة مخصصة للبواب، وممرا ينتهي إلى حجرة مخصصة لاستقبال الزائرين والضيوف، ومن الممر يتفرع ممر آخر ينتهي إلى بهو بأحد جوانبه أريكة قليلة الارتفاع أمامها مدفأة وفي جانبه الغربي محراب للعبادة أحمر اللون، كما كان يحيط به أربع مجموعات من الغرف تتألف المجموعة الأولى من حجرة مخصصة لرب البيت بها سرير له يوضع في جنوبيها، حيث تضيق بعض الضيق، ومن بعض غرف للسيدات ومن المطبخ.

وتحتوي المجموعة الثانية على عدة غرف مخصصة لرجال الأسرة وبهذه المجموعة بهو صغيرة ويغلب أن يكون بها باب خلفي، وتحتوي المجموعة الثالثة على حجرات صغيرة تستعمل مخازن وتحتوي المجموعة الرابعة على حجرات بها صواوين عدة ومن بينها سلم يرقى إلى سطح المنزل[2].

---

(1) فؤاد شبل: أخناتون، ص79-80.

(2) عبد العزيز صالح: الوحدانية في مصر القديمة، ص20.

وقد توفر لهذه المدينة كل مظاهر الفخامة مع مظاهر السعادة والسرور، فقد كانت مدينة فاضلة تعمل للدين والدنيا معاً، فنحن وبعد آلاف السنين – على حد تعبير أرمان – حينما نلقي نظرة على تلك المدينة نجد أنفسنا مدفوعين نحو رؤية عالم تظلله السعادة وتباركه أشعة الشمس. زوجان ملكيان مع بنات صغيرات لطيفات، مدينة مليئة بالمعابد التي تسري بها الأنغام وقصور ومساكن وبحيرات.. كل هذا محاط بهالة من الإيمان المرح الذي لا يعرف إلا الصلوات لشكر الخالق المملوء طيبة ولا يعرف إلا العدل نحو الغير، حتى إذا كان من شعب غريب، وكان هذا شيئاً عجيباً نادراً في العالم لم نعهده من قبل[1].

ولنلاحظ أهم عناصر هذه الصورة المثالية لمدينة أخناتون الفاضلة، إنه الملك نفسه، فقد أخذ على عاتقه أن يكون رأس الدولة ملكاً فيلسوفاً عادلا بحق فكان يحاول دائماً أن يغزو عقول رعاياه بالحجة والمنطق لا بالقوة والجبروت، وأن يغزو قلوبهم بالمحبة والود. وظل على هذا الحال بين رعاياه ومحبيه داخل مدينته طوال ثلاثة عشر عاماً كاملة، ظل يحكم بالعدل ولا يقول إلا الصدق، ولا يدعو إلا إلى السلام.

وتلك كانت الدعائم الثلاثة لبناء صرح تلك الدولة العالمية التي كان يطمح إليها أخناتون، ولم تكن اخيتاتون إلا النموذج المصغر لتلك الدولة. لقد وصل أخناتون بهذا التصور إلى إدراك لأسمى صورة يطمح إليها البشر، دولة عالمية واحدة، الاعتقاد في إله واحد وقانون عالمي واحد[2].

---

(1) فلندرز بتري: الحياة الاجتماعية في مصر القديمة، ترجمة حسن جوهر وعبد المنعم عبد الحليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975م، ص298-299.

وانظر أيضا: الرسوم التخطيطية والصور التي نشرها آلن شورتر في كتابه: الحياة اليومية في مصر بتل العمارنة ص27، رسم تخطيطي لمنزل الوزير نخت بها ص62، مقطع لأحد المنازل الخاصة بها ص63.

(2) أرمان: نفس المرجع، ص144.

وفي إطار هذه الصورة المثالية المطلقة فجر أخناتون في مدينته الفاضلة ثورة ثقافية فنية كان جوهرها الدعوة إلى إنسانية الفن وضرورة تحريك اللغة وتطويرها فلقد كان خروج الملك الفيلسوف على التقاليد الملكية الراسخة وظهوره للناس حيث أصبح يراهم ويرونه على ما هو عليه من بساطة وعدم تكلف أو تزمت وإصراره على أن يفتح مغاليق حياته الخاصة للمثالين والرسامين، كان لذلك أبلغ الأثر في تطور الفن المصري وانطلاقه من جموده التقليدي إلى التحرر الذي لم يسبق له مثيل من قبل فالصور التي حفلت بها نقوش العمارنة لرسم الملك إلى جوار زوجته الفاتنة نفرتيتي، وهي تصحبه في كل مكان يذهب إليه، في المعبد، في شرفات القصر، وهي محمولة معه على محفة واحدة في المواكب الرسمية، وهي معه في نزهته، وهو يقبل على مداعبتها دونما حرج، ولا يخفى الملك عواطفه الخاصة سارة كانت أو محزنة، فهو يأخذ أطفاله بين أحضانه ويرفعهم بين يديه ليقبلهم، وإذا ماتت إحدى صغيراته يهده الحزن ويبكي عليها كما يبكي عامة الناس موتاهم، ثم يشارك زوجته في وداعها.

ولاشك أن عنف هذه الثورة الاجتماعية والفنية التي فجرها ملكنا الفيلسوف لا يتضح إلا إذا عرفنا أن المصري القديم درج منذ فجر تاريخه على أن يطلق على ملكه "الإله الطيب" وأن يصوره في إطار يتفق مع تأليهه له فكانت تماثيل الملك - الإله تصوره يافعاً قوياً كامل الأعضاء خال من العيوب والنقائص. وجاء أخناتون ليصر على أن يرسمه الرسام كما هو بعيوبه الجسدية ومشاعره البادية على وجهه في كل مظاهر حياته وهو لاشك كان مدفوعاً في ذلك بإيمان مطلق بالحق والعدالة والصدق الذي يتنافر معه أن ينافق مجتمعه، وأن يظهر في صورة غير صورته الحقيقية.

وقد امتثل الفنانون والمثالون لآراء الملك الجمالية. فأصبحت الرسوم التي خلفها عصره وفي نقوش مدينته نابضة بحيوية استمدت أصولها من الواقع

والحقيقة. وامتازت التماثيل بإظهار طراوة أعضاء الجسم الذي يكاد أن ينبض بالحياة وقد أبدع الفنانون بحساسيتهم الجديدة في رسم حركات الأيدي والأرجل ورسم النباتات والزهور وأسراب الطيور[1]. وأصبحوا يمزجون بين الطبيعة والإنسان في شمولية فنية رفيعة المستوى.

وقد كان من نتائج هذه الثورة الفنية – التي كان جوهرها إظهار الحقيقة، والتحرر والوضوح والبعد عن أي قواعد صارمة قيدت الفن من قبل – إن الفنانين قد اهتموا بتمثيل أفراد الشعب قدر اهتمامهم بتمثيل أعضاء الأسرة الملكية، فظهر فنانون وعمال يقومون بأعمالهم مصورين على جدران معبد آتون في الكرنك حيث نشاهد صورهم ضمن الصور الملكية وتتجلى في مناظر أحجار معبد بر آتون بالكرنك ليونة الخطوط الواقعية والدقة والجمال، وأكثر ما يلاحظ في هذه الأعمال الفنية الجديدة براعة الفنان في التعبير عن الحياة الباطنية المنعكسة على الوجه، واستخدامه لخامات نادرة وجديدة بحيث تستطيع التعبير عن الحقيقة كما استخدم الفنان زخارف طبيعية وآثر تجميل لوحته بمشاهد من حيوانات تجري على رمال الصحراء، وأخرى ترقص مهللة لبزوغ الشمس، وطيوراً ملونة تطير فوق الأزهار[2].

وإذا ما تساءلنا عن سر تلك الثورة الفنية التي دعا إليها أخناتون واستلهمها فنانو عصره؟ لكانت الإجابة أنه في ظل تلك المدينة الفاضلة التي

---

(1) هذا ما يؤكده أحد الدارسين الغربيين وهو هنري توماس في كتابه: أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم، ترجمة متري أمين، القاهرة، دار النهضة العربية، 1964م، ص14.

(2) نفسه، 78-79.

وانظر أيضا: توملين: فلاسفة الشرق، ص74، ص77-78، وكذلك ما كتبه عبد العزيز صالح عن مراحل الثورة الفنية ومظاهرها في تل العمارنة في مقالة عن الفن المصري القديم في كتاب: تاريخ الحضارة المصرية، المجلد الأول، تأليف نخبة من العلماء، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ، ص353 وما بعدها.

أسسها الملك الفيلسوف – وكان من دعائمها البعد عن التكلف والاقتراب من الشعب على أساس استبعاد أي وساطة بينه وبين شعبه – كان عليه في ظل ذلك أن يبدأ باستبعاد الكهنة وكانوا دائماً الوسيط بين الفرعون والشعب، وبعد هذا الاستبعاد، ولتأكيد هذا الاتصال المباشر بينه وبين الشعب، كانت دعوته للفنانين – باعتبار الفن وسيلة راقية تؤثر في القلوب – أن يحبوا الطبيعة ويصوروها بصدق كما هي، وأن يطوعوا الفنون لتلائم الذوق الشعبي بحرية مطلقة وبدون أي قيود، وكان أن بدأ بنفسه وبالكشف عن حياته الخاصة للجميع كما أوضحنا من قبل، ولذلك نجحت الدعوة وحدثت تلك الحركة الفنية رفيعة المستوى والتي لا تقل قيمة أعمالها في صدقها الفني وتعبيرها الحيوي عن الطبيعة، ونزعتها الإنسانية الواضحة عما أبدعه فنانو اليونان في أزهى عصورهم الفنية بعد ذلك.

ومن هنا أود التأكيد على أصالة هذا المنحى التجديدي في الفن المصري الذي يرجع الفضل فيه لأخناتون وحده،وإن كان ثمة تجديدات سابقة في عصر تحتمس الرابع حوالي عام 1415ق.م فإنها كانت طفيفة لم تبلغ حد الثورة على ما هو قديم، وتلك كانت سمة التجديد الأخناتوني الذي لم يتأثر بمؤثرات خارجية كما ادعى البعض(1)، وإنما تأثر بتلك العوامل الدينية والسياسية والاجتماعية والتي فجرها جميعاً أخناتون.

ولم تتوقف إصلاحات اخناتون في مدينته الفاضلة عند المظاهر السياسية والاجتماعية والمعمارية والفنية فحسب، بل امتدت إلى اللغة والأدب، فقد تحطمت القيود التي فرضتها نزعة التزمت السابقة على الكتاب بفضل تلك

---

(1) انظر:

Frakfort (Ed),: The Moral Painting Of Amarneh, London, 1929, P.1-30.

الثورة الفكرية الأخناتونية، فشرع الشعراء في قرض الشعر ونظم الأغاني وكتابة القصص وممارسة الطقوس الدينية مستخدمين لغة الحديث الشعبي، وكان لذلك أبلغ الأثر في الاتجاه نحو نهضة أدبية جديدة شارك فيها الشعب بنصيب موفور لم يكن ليتاح في ظل لغة تقيد مرونتها استعارات عتيقة وتكبل حركتها صيغ تحجرت ولم تعد تساير الزمن حتى أصبحت تستغلق على الناس إلا قلة ضئيلة من الكهنة.

ويستطيع الباحث أن يلمح مظاهر هذه النهضة اللغوية والأدبية إذا ما قارن مثلاً بين ما تشهد به أغنيات الحب التي ازدان بها الأدب المصري في أعقاب الإصلاح اللغوي وبين ما كان سائدا من قبل حيث أصبحت كلمات الأغاني الغرامية تفيض رقة وعزوبة، بينما كانت من قبل تتصف بالجدية والتزمت، لقد أصبحت الأغاني أكثر تعبيرا عن العاطفة بين الحبيبين يبث كلا منهما للآخر ما يعتمل في نفسه من شوق، وما يلاقيه من لوعة حتى يحين موعد الزواج[1].

4. اثر اخناتون الفكري

لقد كانت تلك بعض ملامح مدينة أخناتون الفاضلة بما أبدع فيها من إصلاحات شملت كل نواحي الحياة دينية ودنيوية، ولست بحاجة بعد ذلك إلى الإسهاب في بيان مدى تأثير فكر أخناتون الفلسفي والاجتماعي عامة والديني خاصة فلقد برع في بيان ذلك كتاب كثيرون، فهذا فرويد في كتابه موسى والتوحيد Moses & Monotheism يؤكد التشابه القوي بين العقيدة التوحيدية والعقيدة الأتونية الأخناتونية، تلك المشابهة التي تتحول في كثير من الأحيان إلى تماثل[2].

---

(1) انظر ما كتبه أحمد فخري عن أغاني الغزل في عصر الدولة الحديثة في مقاله عن: الأدب المصري القديم في كتاب تاريخ الحضارة المصرية، ص425-427.

(2) انظر: تلخيص نتائج هذا البحث لفرويد في كتاب فؤاد شبل: اخناتون، ص93 وما بعدها.

وهذا برستيد يؤكد التماثل بين نشيد أخناتون والمزمور الرابع بعد المائة من مزامير داود بأن يقابل بين فقرات هذا النشيد وفقرات من هذا المزمور، ليتضح لنا – دون أدنى شك – مدى التشابه الصارخ بين النصين. ولنتأكد من أن تأثير اخناتون لم يتوقف رغم كل عوامل الهدم والدمار التي شهد هو بنفسه جانباً منها في أواخر حياته حينما لم تنجح دعوته إلى السلام والسلم مع الأعداء في الحفاظ على أجزاء كثيرة من الإمبراطورية فقدها دون قتال، وربما يكون ذلك لخيانة بعض حكامه وعدم إبلاغه بما كان لأنه لم يستجيب للاستغاثات المتوالية التي أرسل بعضهم بها إليه ولم يقدر مدى خطورتها، ومن ثم فقد أخناتون كثيراً من أجزاء الإمبراطورية المصرية دونما قتال[1].

وعلى أي حال، فإن الإقرار بفضل أخناتون كملك لم يستطع الحفاظ على أجزاء من إمبراطوريته، ولم يستطع أن ينشر أفكاره التأليهية على نطاق أوسع، لا يجعلنا ننظر إليه كما نظر إليه ورثته من الملوك المصريين وكهنة آمون على إن فترة حكمه وشخصيته وسلالته كانت شراً مستطيراً حتى أن مجرد ذكرهم كتابة كان أمرا من اللازم تحاشيه، وعندما كانت تدعوهم الظروف إلى ذكره يحل محل اسمه "مجرم أخت أتون هذا"، وتحمل هذه الجملة بين معانيها في اللغة المصرية مفهوم الانحلال الخلقي وارتكاب الخطايا، ولم تكد تمر فترة خمسة عشر عاماً حتى كانت العاصمة التي بنيت من أجل الخلود والأبدية لتدوم طالما الشمس فوق الأرضيين قد أصبحت شبح مدينة وحطام منازل هجرها الأحياء بل

(1) انظر: مظاهر هذا التدهور والسقوط في: برستيد: فجر الضمير، ص327 وما بعدها، وأيضا في: جون ويلسون: الحضارة المصرية، ترجمة أحمد فخري، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ، ص372، وما بعدها.

والأموات، ومن ثم فقد لاقى أخناتون نفس المصير الذي لاقاه بعده أوديب الملك بمئات السنين[1].

وفي اعتقادي أن هذا المصير الذي لقيه أخناتون كان مصيرا محتوماً فقد كان الصراع بينه وبين كهنة آمون وأتباعه صراعاً لا ينتهي إلا بنهاية أحد الطرفين، ولما كان كهنة آمون كثرة تغلغل نفوذها وسطوتها الروحية عبر قرون عديدة، فقد كان تأثيرهم نافذاً وتدبيرهم محكماً ضد أخناتون الذي كان السماحة والصفح والسلام أبرز سمات شخصيته المتواضعة.

ورغم ذلك فقد كان حكم التاريخ منصفاً بشكل عام لأخناتون، فإن كان تقييمه كملك فقد عرشه وتآكلت أطراف إمبراطوريته كان في غير صالحه، فإن تقييمه كأول ملك فيلسوف في تاريخ الفكر العالمي يكاد يغطي بل يمحو تلك الصورة السابقة تماماً، فحيثما يذكر أخناتون يذكر معه على الفور أنه كان تلك الشخصية العبقرية الفذة التي استطاعت ببراعة عقلية ومنطق سديد واقتدار عملي على تغيير مسار تاريخ الديانة المصرية، والمدنية المصرية، والفن المصري، والآداب المصرية، ومع ذلك وقبله استطاعت تغيير صورة الفكر المصري كأفضل ما يكون التغيير نحو سمو تأليهي، وآداب وفنون مصرية إنسانية ممزوجة بتصوير الواقع والطبيعة الخيرة للكون.

إنه ذلك الملك الفيلسوف الذي كان أول من حقق في القرن الرابع عشر قبل الميلاد حلم كل الفلاسفة المثاليين في مدينة فاضلة يحكمها الفلاسفة. لقد تحقق الحلم على يد أخناتون قبل أن يحاول تحقيقه الفيلسوف الصيني

---

(1) انظر: تلك المقارنة في: ايمانويل فليكوفسكي: أوديب وأخناتون، ترجمة فاروق فريد، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، بدون تاريخ، ص128-129.

كونفشيوس في القرن السادس قبل الميلاد[1]. وقبل أن يفكر فيه أفلاطون فيلسوف اليونان الشهير في القرن الرابع قبل الميلاد وقبل أن يصبح الفيلسوف إمبراطورا على يد ماركوس اوريللوس الفيلسوف الرواقي الروماني في القرن الثاني الميلادي، وفي إطار كل ذلك فلتفخر مصر والى الأبد بأن أخناتون هو أشهر ملوكها، فقد حقق المجد الفكري الذي لا يدانيه مجد، ولا يعلو عليه إنجاز مما تحقق على يد غيره من الملوك الفراعنة.

(1) انظر: مصطفى النشار: أخلاق كونفشيوس، مجلة القاهرة، التي تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، العددان 44-47 ديسمبر 1985م.

الفصل الثالث

الفكر السياسي في مصر القديمة

تمهيد

لقد أقام المصريون كما هو معروف أول حضارة مدنية في تاريخ البشرية وتمتع المصريون في ظلها بدولة مدنية مستقرة لآلاف السينين وفق نظام سياسي ملكي مركزي يعرف كل من فيه وظيفته وحدودها، فالملك هو رأس النظام وهو الذي يقوم بتعيين الوزير الأول وفق بروتوكول محدد ويصدر له فور تعيينه مرسوما ملكيا بواجباته وكم كان يؤكد عليه ضرورة القيام بهذه الواجبات بكل دقة وأمانة وأنه منذ تعيينه في هذا المنصب أصبح الماء والهواء في مصر يعرفونه ويراقبونه. وبالطبع كان الوزير الأول بالتشاور مع الملك يعين مساعديه وموظفيه في كل المراكز الهامة في الدولة، وقد كانت السلطة التنفيذية وعلى رأسها هذا الوزير تقوم بمهامها على الوجه الأكمل فهي مراقبة من الملك ومن الشعب على حد سواء.

وتمتعت مصر أيضاً بنظام قضائي صارم ومستقل عن السلطة التنفيذية يرأسه كبير القضاة الذي كان يعين من قبل الملك وكبير وزرائه وما أن يعين يستقل في ممارسة سلطاته القضائية وتشير الكثير من النصوص إلى أنه كان يمارس هذه السلطات كاملة في القضايا الحساسة التي تتعلق بحياة الملك والمؤامرات التي تحاك ضده.

والطريف أن الشعب المصري بكل طوائفه كان يمارس حياته في معظم فترات التاريخ المصري القديم فرحا مستبشراً متمتعاً بحقوقه كاملة، وكم من

وثائق مصرية قديمة كشفت عن ذلك وبالطبع فقد كان الشعب يعاني في ظل فترات الفوضى وعدم قدرة النظام الملكي على حماية الوطن والدفاع عن الأرض، لكن سرعان ما كانت تعود مصر إلى استقرارها ونظامها الأصيل، وقد كان هذا النظام السياسي يقوم على فكرة مركزية واحدة آمن بها الجميع واتفقت عليها كل صور الخطاب السياسي في مصر القديمة سواء صدرت من الملك أو من وزرائه أو من الحكماء أو من الشعب وهذه الفكرة لخصتها كلمة واحدة هي الماعت Maat والجدير بنا أن نعرف ما هي الماعت وكيف كانت أساساً للحياة المصرية القديمة عموماً والحياة السياسية للمصريين على وجه الخصوص.

أولاً: الماعت جوهر الحياة المصرية القديمة

الماعت Maat لفظة من اللغة المصرية القديمة وأصل الكلمة ماع قبل إضافة تاء التأنيث ومعناها يضبط، ويقيس ويعطي الاتجاه الصحيح واستخدمت هذه العلامة كأداة قياس وأساس يقف عليه الإله[1]. وماعت كلمة تستعصى على الترجمة بكلمة واحدة مقابلة لها، فهي تلخص الرؤية الفلسفية المصرية القديمة للجوانب الاجتماعية والفكرية والكونية، فعلى الرغم من أنه لم يكن في مصر القديمة فلسفة نظرية محددة بمعنى منهج عقلاني يعالج الظواهر المنطقية والكونية والسياسية...الخ، كما لم يكن هناك دين بمعنى مجال ثقافي مميز وموازي لمجالات أخرى مثل السياسة أو الأخلاق، إلا أنه كان هناك دائماً الماعت ذلك المفهوم المصري الذي يعني الحقيقة والعدالة والنظام في آن واحد متضمناً ما نعرفه اليوم تحت مسمى الدين والحكمة والأخلاقيات والشرع[2]. إنه المفهوم

---

(1) انظر: شريف الصيفي (مترجم) كتاب الخروج من النهار -- كتاب الموتى، المشروع القومي للترجمة (494)، نشره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، 2003م، ص508.

(2) يان أسمان: ماعت – مصر الفرعونية وفكرة العدالة الاجتماعية، ترجمة د. ذكية طبوزادة ود. عليه شريف، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة 1996م، ص10-11.

الذي تجلت فيه الوحدة الأصلية للأبعاد الدينية والفلسفية والسياسية والأخلاقية في مصر القديمة.

ومفهوم الماعت من أهم إبداعات الدولة القديمة حيث كان أساساً لهذه الملكية المركزية ذات الأبعاد التي تفوق المحلية، فهي الفكرة التي جمعت سكان وادي النيل من الدلتا إلى الجندل الأول تحت سيادة واحدة[1].

لقد صور المصورين ماعت في هيئة امرأة رشيقة صغيرة جالسة وتضع ريشة نعامة فوق رأسها فاستعمل هذا الرمز في كتابه اسمها. كانت كذلك صنجة الحق توضع في الميزان لوزن قلب الميت عند المحاكمة لمعرفة ما إذا كان "ماعتياً" أي يطابق الماعت أي هل هو إنسان خير أم لا! وتصفها النصوص المصرية عادة بأنها ابنة رع. وكانت هي التي يقدمها الملوك قرباناً للآلهة يحملونها في أيديهم كأنها دمية صغيرة وترى كثيرا في النقوش البارزة في الأجزاء الداخلية البعيدة للمحاريب. وكانت ماعت هي التقدمة المفضلة التي تقوم عادة مقام جميع التقدمات الأخرى لأنها تتضمن تلك التقدمات. ولهذه الأسباب اعتبرت ماعت تجسيداً للحقيقة والعدالة. وقد استند هذا الرأي على أنه عادة ما كان يقارن قلب الشخص الميت عند المحاكمة بالحقيقة، وكان الوزير الذي كان رئيساً لكافة المحاكم في مصر هو "كاهن ماعت" وكان "يتكلم بناءً على وحيها فلا يكذب"[2].

وفضلاً عن استعمال هذه اللفظة "ماعت" للتعبير عن تلك الصور المتعددة للحقيقة والعدالة واستعمالاتها الفلسفية ذات الأبعاد الاجتماعية والسياسية والقضائية، فإنها كانت تستخدم لتصف شيئاً آخر أعظم من ذلك وهو الخلق

(1) نفسه، ص31.

(2) جورج بوزنر وآخرون: معجم الحضارة المصرية القديمة، الترجمة العربية لأمين سلامة، الطبعة الثانية ضمن مطبوعات مكتبة الأسرة بالهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1996م، ص297.

الإلهي للكون بهذه الصورة المنسجمة والعادلة والمتوازنة فعندما خلق الخالق الكون شكل دنيا ثابتة في مظهرها ووظائفها، ومن الضروري حقاً أن يتكرر عمل الخليقة إذا استمر جشع قوي الفضاء يهدد وجود العالم المخلوق، غير أن كل شيء بداخل هذا العالم كان على أتم وجه ومطابقاً للخطة الإلهية الموضوعية ولا حاجة إلى أي تحسين في أية مرحلة تالية، ومن ثم أطلق المصريون القدامى كلمة ماعت على توازن العالم كله وتعايش جميع عناصره في انسجام، وعلى تماسك وحداته الذي لا غنى عنه للمحافظة على الأجسام المخلوقة. وكان هذا التفاعل بين القوى هو الذي ضمن نظام الكون بدءً من مكوناته الأساسية (كالحركات السماوية وانتظام الظواهر الموسمية وتعاقب الزمن، وشروق شمس جديدة في كل صباح) إلى أقل هذه الظواهر، والمجتمع الإنساني نفسه والعلاقات الودية بين الأحياء والمراعاة الدينية لكل الطرق التي سنها الإله للأشياء واحترامها، تلك القواعد هي التي اشتقت منها عدالة العلاقات الاجتماعية والحياة الخلقية، وهكذا كانت ماعت هي كلاً من النظام الكوني والأخلاقي اللذين يعملان معاً في جميع الظروف تبعاً لوجهة نظر الإنسان عن نظام الكون[1].

إذن لقد انبثق العالم وفقاً للماعت والإله هو الخالق للعالم وهو الذي يضمن استمرار الماعت حتى لو حاول بعض البشر مخالفتها وقد عبرت عن ذلك فقرة مشهورة من نصوص التوابيت يعلن فيها الإله الخالق ما يتعلق بضرورة المساواة بين البشر لقد خلقت كل واحد مساوٍ للآخر، وحرمت أن يقترفوا الظلم، ولكن قلوبهم خالفت ما قلته[2].

لقد عاش المصري القديم حياته معتقداً في مبدأين مهمين، **أولهما**: أن الكون كما خلقه الإله الخالق غير قادر على أن يعيش بدون الماعت. والمبدأ

---

(1) نفسه.

(2) نقلاً عن يان اسمان: نفس المرجع السابق، ص130.

الثاني هو أن الكون غير قادر على أن يعيش ويستمر في الازدهار بدون "الدولة الفرعونية" فالملك المصري (الفرعون) – الذي هو الإله على الأرض، أو على الأقل ممثل الإله في الدولة – هو القادر على فرض الماعت والحريص على استمرار وجودها بين شعبه؛ فالفرعون "هو مساعد إله الشمس، الذي يهزم الأعداء بقوة كلمته، الذي يجعل من مركب الشمس تبحر في سعادة"[1] وكل النصوص المصرية القديمة تشير وتتفق على أن النظام الملكي – الفرعوني هو الشرط الأساسي للنجاح ليس فقط للفعل البشري ولكن أيضاً للفعل الإلهي أي الكوني. فكلما كانت الدولة ونظامها الملكي قوياً ولا يحيد عن "الماعت" كان الكون جميلاً ومبتهجاً، بينما كان انهيار الدولة ونظامها الملكي يعني تدمير التوافق ليس بين البشر فقط، بل أيضاً بين الأرض والسماء أي في الكون بأكمله.

ولنتأمل معي صورة هذا التوافق بين ما هو بشري وما هو كوني ممثلاً في هذا النشيد الذي يعود إلى الدولة الحديثة والذي يتغني بقيمة الماعت وانتصارها الذي يعني انتصاراً للكون كله بما فيه من بشر وآلهه ويعني أن تعم السعادة والبهجة الجميع دون فرق بين ما هو بشري وبين ما هو كوني، فالكل يسعد ويحيا بالماعت ويشقى ويتهدم إذا ما اختفت. يقول النص:

ابتهجي يا أيتها الأرض بأكملك — لقد أقبل الوقت السعيد
وأشرق السيد على كل البلاد — وعادت ماعت إلى مكانها
يا كل الأتقياء احضروا، انظروا — لقد انتصرت ماعت على الماعت
وسقط الأشرار على وجوههم — وأصبح الجشعون محتقرون
وستزيد المياه ولن تنضب أبدا — ويأتي الفيضان

(1) نقلاً عن نفس المرجع السابق، ص131.

ويصبح النهار أطول وتحمل الليالي الساعات ويـــأتي القمـــر في موعـــده
ويهـــدأ الآلهـــة ويـــسعدون ونعـيش في الـضحكة وفي دهـشة[1]

إن هذا النص يعبر خير تعبير عـن أن الماعـت هـو جـوهر بنـاء الدولـة المصرية القديمة وهي أساس أي فعل حضاري بها مـن شـأنه أن يـسعد الكـون والبشر على السواء. وإذا كان النص يشير في ذات الوقت إلى دور الملـك الإلـه الجديد في عودة الماعت ومن ثم عودة الاستقرار والسعادة فإن جورج بوزنر G. Posner يؤكد تعليقاً على ذلك أن الملك المنقذ لا يقوم – حسب هذه النبوءة – إلا بإعادة الأمور إلى حالتها الطبيعية[2].

ثانياً: الماعت كأساس للمواطنة الصالحة

لعل أول من شغل بتعريف المواطنة هم فلاسـفة اليونـان وعلـى رأسـهم أرسطو الذي خصص الكتاب الثالث من كتابه الـشهير "الـسياسة" لهـذا الغـرض موضحاً شروطها وعلاقتها بأنظمة الحكم المختلفة وقد بـدأ أرسـطو ذلـك بـأن أنكر الربط الشائع بين المواطنة ومحل إقامة الفـرد فمحـل الإقامـة يملكـه أيـضاً الأجانب المقيمون والعبيد[3]، كما رفض أن يكون الفرد مواطناً لدولة ما بمجرد حق المداعاة لدى القضاء مـدعياً أو مـدعى عليـه وعمومـاً فـإن عمـل الإقامـة والمداعاة القضائية يمكن في رأيه أن يكونا لأناس ليسوا مواطنين[4]. وقـد انتهـى التحليل الأرسطي لمعنى المواطنة بالتأكيد على معنيين لها يمكـن أن نطلـق علـى الأولى المعنى اللغوي والثاني المعنى الاصطلاحي؛ أما المعنى اللغوي فقد حـدده

(1) نقلاً عن نفس المرجع، ص135.

(2) نفس المرجع، ص135.

(3) أرسطو: كتاب السياسة (الكتاب الثالـث – البـاب الأول – 3)، الترجمـة العربيـة لأحمـد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة 1979، ص182.

(4) نفسه.

بقوله أنه في اللغة المستعملة: المواطن هو الفرد الذي ولد لأب مواطن ولأم مواطنة[1]. وأما المعنى الاصطلاحي فهو أن السيما المميزة للمواطن الحق على الوجه الأتم إنما هي التمتع بوظائف القاضي والحاكم[2]. وقصد أرسطو بالمعنى الأخير أن المواطن الحقيقي هو القادر على المشاركة السياسية في بلده وهو الذي يتمتع بكل الحقوق السياسية وخاصة حق المشاركة في الحكم وفي الوظائف العامة عموماً.

لقد شبه أرسطو المواطن في الدولة كالملاح في السفينة؛ فالمواطن كالملاح هو عضو جماعة، ففي السفينة كما أن لكل خدمة مختلفة بأن يكون جذافاً والآخر رباناً، وهذا مساعداً وذلك مكلفاً عملاً آخر.. فإنهم جميعاً يشتركون في تحصيل غاية مشتركة هي سلامة السفينة التي يقومون بها كل فيما يخصه والتي يسعى كل واحد منهم إليها على السواء[3].

والحقيقة أن هذا التشبيه البليغ يشير إلى أن المواطنة الحقيقية لأفراد أي مجتمع إنما تبدو في التعاون والتلاحم فيما بينهم للقيام بواجباتهم تجاه بعضهم البعض وتجاه دولتهم التي يقيمون على أرضها وينعمون بخيراتها.

وللحق فإن هذا المعنى للمواطنة لم يتغير كثيراً منذ عصر أرسطو والدولة اليونانية القديمة حتى الآن، فالمواطنة الآن بشكل مبسط وبدون تعقيد هي انتماء الإنسان إلى بقعة أرض لدولة ما يستقر فيها بشكل ثابت ويحمل جنسيتها ويكون مشاركاً في الحكم وخاضعاً للقوانين الصادرة عنها ويتمتع بشكل

(1) نفسه (ك3 – ب1 – 9) الترجمة العربية، ص184.

(2) نفسه (ك3 – ب1 – 44) الترجمة العربية، ص182.

(3) نفسه (ك3 – ب2 – 1، 2) الترجمة العربية، ص187.

وانظر كتابنا: الحرية والديمقراطية والمواطنة – قراءة في فلسفة أرسطو السياسية، الدار المصرية السعودية بالقاهرة 2008م، ص25-27.

متساوي مع بقية المواطنين بمجموعة من الحقوق ويلتزم بأداء مجموعة من الواجبات تجاه هذه الدولة التي ينتمي إليها.. والمواطن هو الإنسان الذي يستقر في بقعة أرض معينة وينتسب إليها فالمواطنة إذن هي علاقة بين هؤلاء الأفراد ودولتهم بما تتضمنه هذه العلاقة من واجبات وحقوق في تلك الدولة[1].

وإذا طبقنا هذا المعنى للمواطنة قديمة وحديثة على المصريين القدماء ووطنهم لوجدنا أنه منذ سبعة آلاف عام أو يزيد تجمع أفراداً حول النهر العظيم (نهر النيل) يقولون أنهم ينحدرون من الجنس الحامي وبعض النصوص التاريخية تقول أنهم من سلالة حام بن نوح وهم أفارقة من جنوب أو من شمال – غرب مصر وربما كانوا من أقرباء النوبيين أو الصوماليين أو البربر القائمين في ليبيا وتوضح بعض الأدلة التي تتكون من بعض الرسوم التخطيطية أن هناك صلة عرقية مؤكدة بين أهل الدلتا والقبائل التي كانت تعيش بغرب الوادي. ولكن يبدو – فيما يرى بعض المؤرخين – أن المد البشري الأساسي قد تم في حوالي الألف الرابعة قبل الميلاد عندما تألق ثراء وخصوبة الأراضي النيلية الجديدة لتصبح ذات جاذبية شديدة حيث تم اندماج وانصهار سريع بين القبائل السامية الوافدة من آسيا عن طريق شبه جزيرة سيناء أو عبر البحر الأحمر والصحراء الشرقية وبين المواطنين الأصليين. ومن هذا الخليط تكون الجنس المصري بسماته الخاصة التي اتسمت بالقوة والصلابة وقد جعلت جغرافية مصر منها عبر تاريخها المديد بمثابة ملتقى للتبادل والاتصال الطبيعي بين الشعوب الأفريقية والأسيوية[2].

---

(1) انظر:

http: www. Katib.org/node/ssos,pagel.

(2) انظر: كلير لالوليت: الفن والحياة في مصر الفرعونية، ترجمة فاطمة عبد الله، المشروع القومي للترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة (370)، القاهرة 2003م، ص20-21 وراجع د. جمال حمدان: شخصية مصر – الجزء الأول.

لقد انتمى المصريون إذن إلى هذه البقعة الجغرافية الرائعة وعملوا بكل جدية ونشاط في تحويلها إلى جنة الله على أرضه واستمتعوا جميعاً بهذا الإنجاز الحضاري. وكونوا دولتهم العظيمة مؤسسين أول مدينة عرفها التاريخ وكان الماعت هو جوهر هذه الدولة ورمزا لعبقرية هذه المدينة إن صلة الماعت بالدولة يتلخص في أمرين هامين أدركهما الإنسان المصري هما؛ إن الدولة وجدت لتحقق الماعت وأن الماعت يجب أن تتحقق ليصبح العالم قابلاً للسكنى[1].

لقد بنيت المدنية المصرية إذن على صيغة تعاقدية رائعة تقرن بين مواطن منتمي قادر على الإنجاز والإبداع وحاكم حريص على تحقيق العدالة والنظام (ماعت) بأقصى طاقة ممكنة لديه حيث بتحقق (الماعت) يؤدي كل فرد وظيفته في دولة مستقرة يسعد كل من فيها بخيراتها عبر نظام سياسي قوى يحكمه ملك ذو أصل إلهي يرفع شعار العدالة والنظام ومواطنون يحبونه ويقدرونه كإله طالما حقق أمانيهم وطبق العدالة والمساواة فيما بينهم.

ولنأخذ مثلاً على تقدير الملوك للماعت وحرصهم الشديد على تطبيقها بين مواطنيهم من تعاليم الملك خيتي الثالث إلى ابنه مري - كا - رع حيث يقول له أقم العدالة مادمت تعيش على الأرض هدئ من روع من ينتحب، لا تقهر الأرملة، لا تطرد إنسان من ممتلكات أبيه، لا توقع ضرراً بالعظماء وهم يمارسون وظائفهم، تجنب أن توقع عقوبة بالباطل لا تقضي على من هو غير ذي فائدة لك. وإذا وقعت عقوبة فليكن بالضرب أو بالسجن، ومن ثم تستقر أحوال البلاد فيما عدا المتمرد الذي تنكشف مخططاته لأن الله يعرف الإنسان صاحب القلب الخسيس والله يعاقب بالدم العمل السيء[2].

(1) يان اسمان، نفس المرجع السابق، ص118.

(2) نقلاً عن كلير لالويت: نصوص مقدسة ونصوص دنيوية من مصر القديمة - المجلد الأول (عن الفراعنة والبشر)، الترجمة العربية لماهر جويجاتي، مطبوعات اليونسكو ودار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع بالقاهرة، 1996، ص69.

وكم كانت صياغة الملكة حتشبسوت لمدى تقدير الملك في مصر القديمة للماعت وسهره على تطبيقها رائعاً حينما قالت بصيغة ارتبط فيها ما هو بشري بما هو إلهي عن دور العدالة وضرورة تجسيدها في المجتمع ودور الملك في ذلك، قالت لقد مجدت الماعت التي يحبها الإله لأني أعرف أنه يعيش منها، إنها أيضاً خبزي، وإني أشرب رحيقها بكوني جسداً واحداً معه[1].

إن العدالة والنظام (ماعت) هي علة وجود الدولة المصرية القديمة ومؤسساتها وهيئتها القضائية فالدولة كلها موجودة لكي تنقذ الضعيف وتعارض القوي وقد عبرت عن ذلك تعاليم مري كارع "الإله جعل لهم حكاماً في البيضة.. وقواداً لتحمي ظهور الضعفاء منهم"[2]. إن الدولة الفرعونية – كما أكد يان اسمان – لا تفسر كمؤسسة قوة وعنف كما يصفها سفر الخروج ولكن كمؤسسة حرية تحرر الإنسان من يد الإنسان وطبقاً للمصريين فالقهر ليس عمل سياسي ولكنه طبيعي ويجب خديعته بالسياسة وبالدولة[3]. إن الدولة هي الوسيلة الوحيدة التي تمكن من تحقيق الإنصاف والعدالة والانسجام في حالة وجود أي تعدي على حقوق الضعفاء والحيد عن حالة المساواة الأولى التي خلق الإله الخالق البشر عليها.

وهذا الدور المنوط بالدولة لا يعرفه ويقدره الحكام ولا الحكماء فقط وإنما أيضاً يعرفه ويقدره ويعيه تماماً الإنسان العادي في مصر القديمة وكان هذا هو أساس حبه وانتمائه لبلده ووطنه. ولنأخذ من نصوص شكاوى القروي

---

(1) نقلاً عن: يان اسمان، نفس المرجع السابق، ص123.

ويمكنك مراجعة كتابنا: الخطاب السياسي في مصر القديمة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، 1998م، خطاب السلطة، ص37 وما بعدها.

(2) نقلاً عن يان اسمان، نفس المرجع السابق، ص129.

(3) نفسه.

الفصيح خو – أن – أنبو دليلاً على ذلك؛ فحينما استبد القلق بهذا القروي من عدم استماع رئيس الحجاب رنسي بن ميرو لشكاواه ومطالبته برد حقه إليه صاح قائلاً في الشكوى السادسة أيا رئيس الحجاب، يا سيدي... استدع إلى الوجود الحقيقة والعدالة، أعمل على ظهور الخير، أقضي على الشر مثلما يحل الشبع عندما يزول الجوع أو تضع الثياب حداً للعري، مثلما تهدأ السماء بعد عاصفة هوجاء، وتمنح الدفء إلى جميع من كانوا يشعرون بالبرد، ومثل اللهب أيضاً الذي ينضج النبات الطازج، ومثل الماء أيضا الذي يروي العطش[1].. ولما لم يستجب له رئيس الحجاب ذكره بالمصير الحسن الذي ينتظر من يقيم العدل فقال له في الشكوى الثامنة أقم العدل من أجل سيد العدالة الذي يقيم عدالته الخاصة. إنك أنت القلم وقرطاس البردي ولوحة الكتابة، أنت "تحوت" فتجنب اقتراف الشر.. الخير طيب عندما يكون سعيداً، العدالة تدوم إلى الأبد، إنها تهبط الجبانة مع من يقيمها، عندما يدفن تتحد الأرض معه ولا يمحى اسمه من على وجه الأرض، سوف تدوم ذكراه بسبب ما قدمه من خير[2].

وحينما صم رئيس الحجاب أذنيه عن كل ذلك هدده في الشكوى التاسعة بالمصير السيء الذي ينتظره طالما لم يقم بعمله المفروض عليه قائلاً: "لا وجود للبارحة لإنسان لا عمل له، ولا صديق للإنسان الذي يصم أذنيه عن العدالة، ولا أيام سعيدة هناك للإنسان الشره"[3].

وبالطبع ينبغي أن نقرأ مدى هذا الوعي من قبل القروي الفصيح بضرورة أن يطبق رنسي بن ميرو العدالة باعتباره ممثلاً للدولة. والحقيقة أنه قد حقق هذه العدالة بأمر ملكي حينما جرد المعتدي – جحوتي – نخت ورجاله

(1) نقلاً عن: كلير لالويت: نصوص مقدسة ونصوص دنيوية، سبق الإشارة إليه، ص285.

(2) نفسه، ص287–288.

(3) نفسه، ص288.

من أملاكه وأعطاها للقروي فيما قدر بأنه كان تعويضاً له عن الظلم الذي تعرض له وعن الأيام التي ظل يشكو فيها دون جدوى[1].

والحقيقة التي نود أن نلفت الأنظار إليها في ضوء ما سبق أن الإنسان المصري القديم قد تمتع بالمواطنة الحقيقية في ظل نظام سياسي ملكي عادل، إذ على الرغم من النظر إلى الملك على أنه إله أو ابن إله إلا أن الملكية في مصر القديمة كانت مقيدة بالتزام محدد وهو تطبيق العدالة بين كافة المواطنين، لقد كان الحق الملكي يقابله واجب باستمرار، فإذا كان من حق الملك على الشعب التقديس والاحترام فإن من واجب الملك أن يعمل بموجب هذا الاحترام فيمارس سلطاته بأقصى درجات النزاهة والحيدة محققاً أقصى قدر من العدالة بين مواطنيه لقد كانت العلاقة بين الملك وشعبه علاقة يسودها الاحترام المتبادل والسعي المتبادل لتحقيق العدالة بكافة صورها وخاصة العدالة الاجتماعية التي يتساوى في ظلها الجميع والتي تعد في نظرنا نوعاً من الديمقراطية حيث كان يؤمن الجميع حكاماً ومحكومين بأنهم متساوون أمام الخالق وأن لهم نفس الفرص التي ينبغي أن يتمتعوا بها في حياتهم كل حسب وظيفته. وليس للحاكم أن يتدخل في حريات الأشخاص إلا بالقدر الذي يسمح له بتحقيق العدالة بين مواطنيه[2].

ثالثاً: الحقوق التي تمتع بها الإنسان في مصر القديمة

وكما كانت الماعت والحرص عليها من قبل كل مواطني مصر القديمة حكاماً ومحكومين أساساً لقيام دولتهم وحضارتهم كانت كذلك الأساس الذي

---

(1) انظر: نفس المرجع السابق، ص289.

ويمكنك مراجعة ما كتبناه عن هذه الشكاوى وتحليلها في كتابنا: الخطاب السياسي في مصر القديمة، سبق الإشارة إليه، خطاب الشعب (خطاب الشكوى والتمرد)، ص87 وما بعدها.

(2) انظر كتابنا السابق الإشارة إليه، ص157-158.

بموجبه تمتع كل فرد في مصر القديمة بحقوقه رغم التمايز الطبقي بين فئات الشعب من جهة وحكامه من جهة أخرى.

إن تحليلاً معمقاً لواحد من أشهر النصوص المصرية القديمة وهو "شكاوى القروي الفصيح" يفصح عن أن ثقافة حقوق الإنسان كانت موجودة وكان الإنسان المصري يعي تماماً حقوقه وواجباته ويحرص على المطالبة بحقوقه كاملة في مواجهة أي ظلم يتعرض له وأياً كانت المكانة السياسية والاجتماعية لمن ظلمه وتعدى على حقوقه، وقد أفلح يان اسمان حينما أطلق على شكاوى القروي الفصيح "موجز عن الماعت"[1]. فهي بالفعل توضح بجلاء أن المطالبة بالعدالة وبرد الحقوق إلى أصحابها كانت ثقافة شائعة في مصر القديمة للدرجة التي جعلت القروي خو – إن – أنبو يقول حينما التقى لأول مرة برنسي بن ميرو رئيس الحجاب ليشتكي له من الظلم الذي وقع عليه واه! "ليتني أسعد قلبك بشأن هذه المشكلة التي حدثت لي"[2]. فقد كان القروي واثقاً من أنه سيسعد قلب رئيس الحجاب حينما يضع أمامه ملابسات الظلم الذي وقع عليه والاستيلاء على حماره وحبوبه، فهو بذلك سيمكنه من أن يرد الحقوق إلى أصحابها ويحقق العدالة فهذا هو ما يحقق له الفخار في الحياة الدنيا ويضمن له المصير الحسن في الحياة الأخرى.

ولا شك في أن ثقافة تحقيق العدالة ورد الحقوق إلى أصحابها – كما أشرنا فيما سبق – كانت سائدة في خطاب السلطة وخطاب الحكماء بنفس القدر، وها هو بتاح حوتب الوزير الشهير وصاحب أقدم كتاب أخلاقي

---

(1) يان اسمان، نفس المرجع السابق، ص33.

(2) كلير لالويت: نصوص مقدسة ونصوص دنيوية من مصر القديمة، سبق الإشارة إليه، ص179.

وسياسي في تاريخ البشرية[1] يكتب ناصحا ابنه ليؤهله لكرسي الوزارة قائلا له: إن قوة الماعت (الحقيقة والعدالة) في دوامها هي التي يستطيع المرء أن يقول إنها الثروة التي أورثني إياها أبي[2]. ولذلك فقد نصحه بالاستماع إلى أصحاب الحقوق والشكاوى حتى يمكنه تحقيق العدل قائلا له إذا كنت رئيسا فأنصت في هدوء إلى الشاكي ولا تصرفه طالما لم ينظف جسده من كل ما كان يفكر في أن يقوله، فالإنسان البائس يميل إلى غسل قلبه أكثر من أن يرى أن ما جاء من أجله يتحقق[3].

وإذا كان ذلك كذلك فيما يتعلق بانتشار ثقافة العدل والحرص على حقوق الإنسان فيما بين مواطني مصر القديمة حكاماً ومحكومين، فإن التساؤل الآن ربما يكون حول ما أهم هذه الحقوق التي كانت مرعية من قبلهم ومدى التوافق بينها وبين نظرية حقوق الإنسان المعاصرة والتي يمثلها خير تمثيل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي صدر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في العاشر من ديسمبر 1948م؟

الحقيقة أنه ربما يدهش الإنسان المعاصر مدى ذلك التوافق بين أقدم صور مراعاة حقوق الإنسان في المدينة المصرية القديمة وبين أحدث وأهم وأرقى صيغها في عصرنا الحالي، فمنذ ديباجة الإعلان المعاصر لحقوق الإنسان ومادته الأولى التي تنص على إن جميع الناس يولدون أحراراً متساوين في الكرامة

---

(1) انظر ما كتبناه عنه في كتابنا: الفكر الفلسفي في مصر القديمة، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2004م، ص55 وما بعدها.

(2) انظر: كلير لالويت، نفس المرجع السابق، ص334.

وكتابنا السابق الإشارة إليه، ص61.

وانظر أيضاً د. سليم حسن، مصر القديمة، الجزء الثاني، مطبعة كوثر بالقاهرة، بدون تاريخ، ص418.

(3) كلير لالويت: نفس المصدر، ص337.

وراجع المرجعين الآخرين السابقين.

والحقوق[1]، نجد ذلك التوافق حيث تشير واحدة من أشهر فقرات نصوص التوابيت التي أشرنا إليها من قبل إلى إعلان الإله الخالق بأنه قد خلق كل واحد مساوي للآخر وحرم على البشر أن يقترفوا الظلم[2] وقد آمن المصريون بذلك إيماناً جازماً لدرجة أنهم كانوا ينظرون إلى الدولة وحاكمها الملك الإله على أنهم لا يخلقوا إلا لتحقيق المساواة بين البشر وتحرير الإنسان من يد الإنسان وحماية الضعفاء منهم[3].

1. حق الحياة والسلامة الشخصية

كما أن المواد الثانية والثالثة والرابعة والخامسة والسادسة والثانية عشرة والثالثة عشرة[4] وكلها تخص حق الإنسان في الحياة والحرية وسلامة شخصه وعدم استرقاقه والتجارة فيه كرقيق وعدم الحط من كرامته وعدم تعرضه للتعذيب أو المعاملة القاسية، فقد كانت مكفولة تماماً للإنسان المصري القديم، ونظرة واحدة على النقوش الموجودة على جدران المعابد وقراءة العديد من النصوص التي تخص الحياة اليومية للإنسان المصري القديم تكشف عن مدى تمتعه في حياته الخاصة بالحريات المختلفة وبالاستقلال الذاتي ولم يكن يسمح بأن يحط من كرامة هذا الإنسان تحت أي وضع[5]. وقد أكدت شكاوى القروي

(1) انظر مادة (1) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان:

http:// arwikisource.org/wiki.p.2

(2) انظر: يان اسمان: ماعت، سبق الإشارة إليه، ص130.

(3) نفسه، ص129.

(4) انظر نصوص هذه المواد في:

http:// arwikisource.org/wiki,p.2

(5) انظر ما كتبه السير فلندرزبتري عن الحياة الخاصة للمصريين القدامى في كتابه: الحياة الاجتماعية في مصر القديمة، الترجمة العربية لحسن جوهر وعبد المنعم عبد الحليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة 1975م، ص188-214.

وانظر أيضاً ما كتبه ألن شورتر في كتابه الحياة اليومية في مصر القديمة، الترجمة العربية للدكتور نجيب ميخائيل إبراهيم، نشرة مكتبة الأنجلو المصرية، سلسلة الألف كتاب (49)، القاهرة 1956م، عن الرياضة والمرح في حياة المصريين، ص52 وما بعدها.==

الفصيح ذلك تماماً وخاصة خاتمة هذه الشكاوى التي تنتهي بأن يحكم لصالح هذا القروي بأن يتسلم كل أملاك جحوتي نخت الموظف الذي ظلمه وتعدى عليه وعذبه كتعويض له عن هذا التصدي وهذا الظلم الذي تعرض له[1]. وقد اتضح حرص الملوك على مراعاة هذه الحقوق الأساسية للمواطن المصري من خطاباتهم ووصاياهم السياسية. انظر على سبيل المثال لوصايا الملك خيتي أحد ملوك الأسرة العاشرة لابنه مري كا رع حينما يقول له مؤكداً على حق المواطنين على الملك في التمتع بالمساواة وتكافؤ الفرص وحسن المعاملة، يقول له: أجعل الكفاية مقياسك في استخدام ابن العظيم وابن الصغير.. لا تؤذ أحداً بغير حق.. إن من الخير لك أن تكون رحيماً وأن تقيم لنفسك تمثالاً من الحب في القلوب.. أكرم الذين يستحقون الإكرام وأحسن معاملة شعبك وأعمل للمستقبل.. اجتنب أن تسيء إلى الأرملة ولا تحرم أحداً مما تركه أبوه ولا تطرد القضاة من كراسيهم ولا تعاقب بغير ذنب[2].

وقد عبر عن مدى تمتع الإنسان المصري القديم بهذه الحقوق الأساسية خير تعبير آرثر ويجل Arthur Weigall حينما قال كانت الحياة في ذلك العصر ناعمة بالغة حداً بعيداً من التأنق حتى يدهشنا ما نراه فيها من أوجه الشبه بالحياة في عصرنا الحاضر. وبعد أن عدد بعض جوانب الرفاه في العادات المصرية القديمة أضاف إن نظرة فاحصة تنطق بأن عاداتهم قريبة كل القرب من عقلنا الغربي وأن أفكارهم متصلة بأفكارنا إلى حد بعيد في بعض الأحيان[3].

وراجع ما كتبه: بيير مونتيه في كتابه "الحياة اليومية في مصر"، ترجمة عزيز مرقس منصور، الهيئة المصرية العامة للكتاب – منشورات مكتبة الأسرة، القاهرة 1997م، عن الحياة في الريف المصري القديم، ص(139–179)، وعن حرية التنقل والأسفار ص(239–259).

(1) كلير لالويت، نصوص مقدسة ونصوص دنيوية، ص289.

(2) نقلاً عن: عبد القادر حمزة، على هامش التاريخ المصري القديم – المجلد الثاني، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1941م، ص156.

(3) نقلاً عن نفس المرجع السابق، ص101–102.

2. حق التقاضي

وإذا كانت المادة السابعة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تنص على أن "كل الناس سواسية أمام القانون ولهم الحق في التمتع بحماية متكافئة منه دون أي تفرقة" ويشاركها في التأكيد على ذلك المواد الثامنة والتاسعة والعاشرة والحادية عشرة حيث ينصوا على الحق في اللجوء للتقاضي وللمحاكم الوطنية ولا يجوز القبض على أي إنسان أو نفيه تعسفياً وإن كل شخص متهم بريء إلى أن تثبت إدانته[1]، أقول إذا كانت هذه المواد تؤكد حق التقاضي والمساواة أمام القانون، فإن المجتمع المصري القديم كان مجتمعاً يقدر القانون ويحميه ويخضع المتهمون فيه لمحاكمات عادلة أمام محاكم مختصة وقد كانت إجراءات المحاكمة في مختلف عصور التاريخ المصري واحدة ولم تختلف كثيراً في عصر عنها في عصر آخر[2].

وليس أدل على مدى قوة القانون المصري واستقلال القضاء والمحاكم في مصر القديمة أكثر من هذين الحدثين البارزين في تاريخ مصر القديمة؛ **أولهما** أن الملكة "ورت حتس" زوجة بيبي الأول أحد ملوك الأسرة السادسة أجرمت في حق زوجها فلم يعاقبها من غير تحقيق قضائي بل أمر بالتحقيق القضائي وتولاه قاضي كان يسمى "وني" وقد شهد هذا القاضي في نقش تركه في قبره أن الملك أمره بالتحقيق في هذه الجريمة وقد حقق فيها وحده وبدون تدخل من أحد. **وثانيهما**: حادثة مؤامرة دبرت للملك رمسيس الثالث أحد ملوك الأسرة العشرين وجرت هذه المؤامرة إلى غايتها وهجم المتآمرون على الملك لقتله لكنهم فشلوا ونجا الملك وربما يكون قد جرح كما يرجح برستيد.وكم كان الملك رابط الجأش حينما كلف محكمة خاصة مؤلفة من 14 قاضياً لمحاكمة هؤلاء المتآمرين ولننظر ما جاء في أمر التكليف لنعرف كم كان القضاء مستقلاً

(1) انظر نصوص هذه المواد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، سبق الإشارة إليه، ص2.

(2) انظر: فلندرز بتري، نفس المرجع السابق، ص159-181.

والحرص على المساواة أمام القانون رغم عنف الجريمة مسألة يرعاها الملك نفسه حتى ولو كان هو المقصود بها. يقول الملك في أمر التكليف: "إنني لا أعرف شيئاً مما دبره المتهمون، عليكم أن تتثبتوا منه وتفحصوه، ومتى فرغتم من فحصه فعليكم أن تعدموا على غير علم مني من يستحقون الإعدام منهم وأن تعاقبوا الآخرين على غير علم مني أيضاً واحذروا أن تعاقبوا أحداً بغير حق..."[1].

إن هذا النص البديع في إقرار استقلال القضاء وعدم معاقبة أحد إلا على ذنب اقترفه أو جريمة ارتكبها لهو خير دليل على مدى سمو الحضارة المصرية القديمة في إقرار أهم حقوق الإنسان وهو حق الحصول على محاكمة عادلة مهما ارتكب من جرم، إن ما فعله الملك بيبي الأول منذ نحو خمسة آلاف عام وما فعله رمسيس الثالث منذ نحو ثلاثة آلاف عام يدل على تمسك بالعدل كانت مصر وحدها هي التي تعرفه في تلك العصور القديمة. ورغم أننا لا يمكن أن نزعم – على حد تعبير عبد القادر حمزة – إن جميع ملوك مصر القديمة كانوا يفعلون مثل بيبي الأول ورمسيس الثالث، إلا أن هذين الملكين لم يفعلا ما فعلاه وبين أحدهما والثاني أكثر من ألف سنة إلا وقد عرفا أن العدل كان من أقوى الفضائل عند الأمة المصرية وفي القوانين المصرية[2].

وعلى كل حال فقد كان خضوع الجميع للقانون في مصر القديمة واحترامهم له أساساً متيناً من أسس المدنية والحضارة المصرية القديمة[3]، وكان ملوك مصر القديمة هم أول من خضع للقانون ويؤكد ذلك ديودورس الصقلي

---

(1) عبد القادر حمزة: نفس المرجع السابق، ص160-162 واقرأ تفاصيل أكثر عن هذه المحاكمة في هامش نفس الصفحة وكذلك في كتاب: ألن شورتر: الحياة اليومية في مصر القديمة، سبق الإشارة إليه، ص49-51.

(2) عبد القادر حمزة، نفس المرجع، ص163.

(3) راجع ما كتبناه تحت عنوان "الماعت جوهر الفلسفة المصرية" في كتابنا: الفكر الفلسفي في مصر القديمة، سبق الإشارة إليه، ص18-20.

حينما يروي أن ملوك مصر القديمة لم يحكموا البلاد حكماً اتوقراطياً مطلقاً كغيرهم من الحكام في الدول الأخرى ولم يحيوا حياتهم طليقة من كل ضابط أو قيد، وإنما كانوا يراعون حرمة القانون في كافة تصرفاتهم سواء أكان ذلك خاصاً بأمور الحكم أو بشئونهم الخاصة[1].

3. الحقوق الأسرية والاجتماعية

أما بخصوص حق الفرد في الزواج وتكوين الأسرة والتمتع بجنسيه وطنه وهي الحقوق التي عبرت عنها في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان المواد 15، 16، 17[2] فقد تمتع بها الإنسان المصري ونظمتها عادات وقوانين واضحة المعالم في التراث المصري القديم فقد حث معظم حكماء مصر في بردياتهم على ضرورة الزواج وأهمية التبكير به، فقد وردت في مخطوط الحكمة لبتاح حوتب أنه نصح ابنه قائلاً: "إذا كنت رجلاً رفيع المقام فأسس لنفسك بيتاً وأعز زوجتك في منزلك كما ينبغي.. اجعلها سعيدة مادمت حياً"[3]. وتكررت نفس النصائح طوال عصور الدولة المصرية حتى أنى حكيم الدولة الحديثة الذي يوصي ابنه قائلاً "اتخذ لنفسك زوجة شابة وأنت شاب لترزق منها بولد" ويضيف "إذا ولدته لك في شبابك، فعلمه ليكون نافعاً فما أسعد الرجل الذي يكثر أهله ويحترم من أجل أولاده" وفي العصر المتأخر أوصى الحكيم عنخ ششنقي ابنه قائلاً "اتخذ لنفسك زوجة وأنت في سن العشرين لترزق منها بأولادك في شبابك"[4].

---

(1) فلندرز بتري، الحياة الاجتماعية في مصر القديمة، سبق الإشارة إليه، ص41.

(2) انظر: نصوص هذه المواد في نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، مرجع سبق الإشارة إليه، ص3.

(3) كلير لالويت: نصوص مقدسة ونصوص دنيوية، سبق الإشارة إليه، ص338.

(4) نقلاً عن: د. تحفة أحمد حندوسة، الزواج والطلاق في مصر القديمة، منشورات المجلس الأعلى للآثار بالقاهرة 1998م، ص20.

وقد كان للزواج تقاليد مرعية بدءً من طلب يد الفتاة من والديها، إلى المهر الذي يدفع لها – إلى العقد الذي يتم بموجبه الزواج وشهوده – وكذلك كان للطلاق أيضاً صيغة وتقاليد[1].

ومن الأمور اللافتة للنظر أن القانون المصري القديم قد منح للمرأة المصرية حرية التعامل إذا كانت تعرف القراءة والكتابة وما يؤكد ذلك أن اورلياثيسوس Aurelia Thaisous وشهرتها لوليانا ابنة أحد كتبة الأسواق المتقاعدين تذكر في طلب لها لجهة من جهات الاختصاص أنها قادرة على الكتابة بسهولة تامة، ولهذا فإن من حقها أن تتصرف في شئونها بنفسها. وبعد مضي أربعة أعوام وكان ذلك في عام 267ق.م نجدها قد قامت بشراء منزلين وقطعة من الأرض[2].

والطريف أيضاً أن فرع الأم كان يوضع موضع الاعتبار في النسب فقد كان اسم الأم يذكر دائما أما اسم الأب فكثيرا ما يغفل ذكره وكان الأبناء إذا انتسبوا يذكرون أسماء أسلاف أمهاتهم لا أسلاف آبائهم، ولم يكن الأب إلا حامل لقب، أما الأم فكانت واسطة عقد الأسرة، وكان يستثنى من ذلك شاغلي بعض الوظائف التي يرثها الأبناء بحكم القانون عن آبائهم أباً عن جد فإنهم كانوا ينسبون إلى الآباء لا الأمهات وكانت الممتلكات العقارية يرثها الأبناء عن الأمهات سيدات البيت[3].

(1) انظر تفاصيل كل ذلك في نفس المرجع السابق، ص21 وما بعدها.
وكذلك: فلندرز بتري: نفس المرجع السابق، ص215 وما بعدها.
وأيضاً: بيير مونتيه، نفس المرجع السابق، ص62-82.
(2) فلندرز بتري، نفس المرجع السابق، ص220.
(3) نفسه، ص221.

وإذا كانت حقوق الزوجة كانت معروفة ومصانة بل ومقدسة في نظر الإنسان المصري القديم، فإن للأولاد هم أيضاً حقوقاً كانت مرعية بدءاً من اختيار الاسم الصالح للابن وتأكيد نسبه بتسجيله في سجل المواليد، وتكشف إحدى الوثائق عن ذلك حيث تقول إحدى الأميرات قد أنجبت هذا الطفل الصغير الموجود أمامك – لقد سميناه ميراب وسجل في سجل بيت الحياة[1]. لقد كان لدى السلطات المدنية في مصر القديمة سجلاً للمواليد والزواج والوفيات[2]. وكانت الحياة الاجتماعية والمدنية موثقة حسب القوانين والتقاليد المرعية كما تكشف عن ذلك الوثائق والرسومات الجديدة التي سجلت في البرديات وعلى جدران المعابد.

4. حقوق العمل والتعليم والرعاية الاجتماعية

أما بخصوص الحق في العمل والحصول على الأجر المناسب الذي نصت عليه المادة 23 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والحق في الرعاية الاجتماعية من المجتمع الذي ينتمي إليه الذي تنص عليه المادة 22 من نفس الإعلان، وكذلك الحق في مستوى معيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية للفرد ولأسرته كما تنص المادة 25 من هذا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان[3].

إن هذه الحقوق كانت في معظمها كذلك مكفولة للإنسان المصري القديم، فقد كان الجميع يعملون ضمن تسلسل وظيفي هرمي معروف ومقنن بدءاً من الملك والوزير وموظفي البلاط الملكي وحكام المقاطعات إلى الموظفين العاديين والفلاحين والعاملين حتى العبيد وخدم البيوت. الكل يعمل بين المدن والحقول. وبينما كان الكتبة والكهنة والقضاة وكبار موظفي الدولة لهم مكانة

(1) نقلاً عن: بيير مونتيه: الحياة اليومية في مصر، سبق الإشارة إليه، ص80.

(2) نفسه.

(3) انظر نصوص هذه المواد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، سبق الإشارة إليه، ص3-4.

وحصانة طبقاً لوظائفهم فإن الطبقات الدنيا من العمال غير الفنيين كانوا يعملون جماعات كل عشرة منهم لهم رئيس من أنفسهم.

وكان رؤساء العمال يستطيعون جلب مئات منهم للعمل في المشروعات الكبيرة وهذا هو ما كان يسمى بنظام السخرة" – حيث كانت تلك – على حد تعبير فلندرزبتري – ظاهرة مألوفة في تنفيذ المشروعات[1].

ولا ينبغي أن نفهم كلمة السخرة هنا بمعنى الظلم والاستعباد للعمال، لأن الواقع يقول غير ذلك، فقد كانوا يعملون ويسخرون للعمل في هذه المشروعات الكبيرة، لكن حقوقهم في الحياة والأجر مكفولة، وقد ورد أنه في الأسرة الثانية عشرة في مدينة كاهون (اللاهون) كان يوجد فيها ثلاثمائة وخمسين منزلاً للعمال وصغار الموظفين يتراوح عدد غرف كل منزل منها 4 و7 غرف وكانت تلك المنازل صغيرة المساحة في صفوف متراصة مزدحمة، والى جوارها نجد اثني عشرة داراً عظيمة يحتوي كل منها على حوالي ستين غرفة فسيحة وذات أعمدة عالية. والحق – فيما يشهد بتري – إنك لا تجد في تلك المدينة شيئاً وسطاً بين ثراء عريض وفقر مدقع. إن الفرق بين مساكن المواطنين العاديين من أفراد الشعب ومساكن الأثرياء في عهد كل من الأسرة الثانية عشرة والأسرة الثامنة عشرة كان يشبه إلى حد كبير الفرق بين المنازل الفقيرة في حي مصر القديمة بالقاهرة والفيلات الجميلة في ضاحية المعادي[2].

أما إذا تساءلنا هل كانت السخرة تعني الرق، ينفي المختصون هذا الأمر حيث كان استخدام الأرقاء ضيق النطاق في العصور الأولى من تاريخ مصر. وكان الفلاحون أي العمال الذين يعملون في الأرض مرتبطين بالمزارع التي يعملون فيها والذين كان ينظر إليهم على أنهم رقيق الأرض لارتباطهم الشديد

(1) فلندرز بتري، نفس المرجع السابق، ص64.

(2) نفسه، ص62-64.

بها لهم مساكنهم الخاصة ولا يجوز التصرف فيها بالبيع، وفي عهد الأسرة الثانية عشرة كان من الممكن تأجير هؤلاء وأسرهم لأداء بعض الأعمال. ولكن ليس هناك دليل واحد على التصرف فيهم بالبيع والشراء[1].

أما الأقوال الشائعة عن الظلم الفادح على عمال بناء الأهرام وما كتب عن أنهم كثيراً ما ذرفوا الدموع وأطلقوا الأنين والشكوى من الظلم الذي عانوه، فهذه ترهات غير صحيحة واتهامات باطلة، فقد شهد المؤرخون الموضوعيون والمنصفون بأن الإشراف على بناء هذه الأهرامات ونظام العمل فيها كان محكماً بفضل ذلك التنظيم البديع الذي يدل على ذلك العمل العظيم ولم تستعمل أية قسوة ولا شدة ولا عنف في إتمام ذلك العمل. فقد كان كل فرد في البلاد مكلفاً بالعمل بنظام السخرة (أي بالعمل في هذه المشروعات الضخمة في غير أوقات الفلاحة والزراعة) مرتين فقط طيلة حياته وكان يعيش في دعة ويسر كما لو كان في منزله إذ لم يكن في استطاعته أن يعمل شيئاً خلال فترة فيضان النيل وقد كان كسباً عظيماً لهؤلاء القوم أن يتعلموا نظام العمل الجماعي ويتلقوا دروساً عملية في التدريب المهني[2].

أما بخصوص حق التعليم، فإن المعروف أن الحضارة المصرية القديمة كانت تقدس العلم والمعرفة للدرجة التي جعلت الحكماء يؤكدون أن مهنة الكاتب أقدس مهنة وأنفعها. انظر على سبيل المثال لقول سنب حتب الذي نصح ابنه قائلا "أعد نفسك لتكون كاتباً وحاملاً قلم المعرفة.. إنها أشبه مهنة وأجدر وظيفة تليق بك وترفع من شأنك وتقربك من الآلهة"[3].

(1) نفسه، ص66.

(2) نفسه، ص71-72.

(3) نقلاً عن د. سيد كريم: الكاتب المصري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، منشورات مكتبة الأسرة، القاهرة 1999م، ص20-21.

ولقد قال رع حتب واصفاً لذة مهنة الكاتب إن الكتابة "تجعل الكاتب أسعد من امرأة وضعت طفلاً فالكتابة كميلاد الطفل الذي يعوض الأم ما تحملته من آلام في حمله وولادته.. فرح هو قلب الكاتب الذي يزداد شباباً كل يوم.. فرح وهو يسترد أضعاف ما أعطى من حبهم وتعظيمهم له وتقديسهم لأعماله"[1].

وما دام ذلك كذلك، فقد كان الحرص على التعليم كبيراً رغم أنه في واقع الأمر كان مقصوراً على طبقة معينة هي في الغالب طبقة الكهنة والكتبة وكان من بين هؤلاء العلماء في كل فروع العلم والمعرفة التي جعلت من مصر القديمة مقصداً لكل شعوب الأرض آنذاك ليتعلموا فقد كانت مصر مهد اختراع الكتابة، كما كانت مهداً نشأت فيه كل فروع المعرفة العلمية والأدبية[2].

والحقيقة أنه لا توجد لدينا نصوصاً توضح نظاماً محدداً للتعليم وهل كان مجانياً أو غير ذلك لكن مما نعرفه أنه كان متاحاً لأطفال الطبقات الراقية؛ فقد كانوا يذهبون إلى مدرسة الحضانة التي كانت ملحقة بالقصر الملكي، وكان يشرف على تعليمهم وتربيتهم هيئة كبيرة العدد من الوصيفات والأتباع. وكان يخصص للكبار من هؤلاء الأطفال معلمون كان يطلق عليهم "الآباء المربون"

(1) نفسه، ص21.

وانظر في مكانة الكتابة والكاتب في مصر القديمة كتابنا: الخطاب السياسي في مصر القديمة، سبق الإشارة إليه، ص29-36.

(2) انظر في بعض إنجازات العلم المصري القديم كتابنا: في فلسفة الحضارة، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 2007م، ص72-76.

وانظر أيضا: كلير لالويت: الأدب المصري القديم، ترجمة ماهر جويجاتي، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة 1992م، وهو يعرض لأصناف من الآداب المصرية القديمة.

الذين كان لهم حق الإشراف على تعليمهم وتنشئتهم ولقد جرى العرف في عصر الأسرة التاسعة عشرة على أن جميع الأطفال الذين يولدون في يوم ميلاد ولي العهد لهم الحق في تنشئتهم معه في القصر الملكي[1].

ويبدو بوجه عام أن التعليم وخاصة تعليم القراءة والكتابة كان متاحاً لمن يرغب ولمن يقدر على ذلك بدليل أنه كان متاحاً حتى للفتيات من الأسر المتوسطة فقد عثر – على وثيقة أشرنا إليها من قبل – لابنة كاتب لأحد الأسواق تقول فيها إنها تستطيع الكتابة في سهولة ويسر[2].

وعموماً فإن النظام التعليمي في مصر القديمة كان يبدأ منذ حداثة سن الطفل حيث يبدأ الأطفال تعليم القراءة والكتابة بوسائل عدة منها الألواح الفخارية أو الألواح الفخارية بعد طليها بطبقة رقيقة من الجص لمنع تسرب الحبر إلى مسامها. وقد كانت بعض المدارس تلحق بداووين الحكومة المختلفة بهدف إعداد طائفة من الموظفين للنهوض بالأعمال الحكومية. وقد كان يوكل إلى الكهنة القيام بتدريس الموضوعات التي تتطلب بحثاً عميقاً مثل الحساب والهندسة والفلك والفلسفة وعلم الأخلاق.

ويعد كتاب "الموتى" أقدم الكتب التي كانت مقررة للدراسة وخاصة ذلك الجزء الخاص بالتبرؤ من الخطايا والذنوب الذي يتألف من فصول يشمل كل فصل منها على خمسة بنود. وهي طريقة ابتدعها المصريون القدماء لتساعد الذاكرة على الحفظ عن طريق العد بالأصابع[3].

ويعتبر أني ومدرسته أقدم مدرسة أشبه بروضة للأطفال حيث كان يتم فيها التعامل مع الكلمة المكتوبة أي القراءة. ثم ينقل الطلاب بعد ذلك إلى

---

(1) فلندرز بتري، نفس المرجع السابق، ص230-231.

(2) نفسه، ص230.

(3) نفسه، ص228-229.

التعليم الجاد على أيدي مدرسين قساة عتاة، وتلك كانت التعليمات التي يوجهها الآباء والمعلمون للتلاميذ فيما بين 13، 19 سنة: لقد أدخلتك المدرسة التي يدخلها أولاد الكبراء كما أعلمك وأوجهك لهذه الوظيفة التي سوف تقودك إلى القوة والسلطة، انظر سأخبرك بمنهج الكاتب: أثبت مكانك، أكتب أمام أقرانك. نظف ثوبك بنفسك واعتني بخفيك. احضر لفافة البردي التي تخصك كل يوم وحافظ عليها ولا تكن كسولاً اكتب بيدك، سمع بفمك، أقبل النصيحة لا تتملل، لا تضيع يومك في الكسل، تعمق في فهم أساليب مدرسك واطع تعاليمه[1].

ويبدو أن الضرب كان معمولاً به في مدارس مصر القديمة حينما لا ينتصح التلميذ أو حينما يتكاسل عن استذكار دروسه. وقد ورد في بردية الكاتب آمنموبي موجهاً كلامه إلى تلميذه بنتاور: لقد يئست من تكرار النصح.. هل أضربك مئة ضربة ثم تذهب أدراج الرياح.. أيها الولد السيء.. أفهم هذا[2].

وبوجه عام فإن المعلوم أن المصريين تمتعوا بحق التعليم كل حسب طبقته الاجتماعية وحسب حاجته ولم يكن أحداً ليمنع أحدا عن التعليم إذا أراد وقد كان المركز الاجتماعي للإنسان يتحدد – كما هو واضح من كل النصوص المصرية القديمة – حسب درجة تعليمه وتدريبه[3].

---

(1) نقلاً عن: ت. ج. جيمز، الحياة أيام الفراعنة، الترجمة العربية د. أحمد زهير، منشورات مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة 1998، ص118.

(2) نقلاً عن نفس المرجع السابق، ص118.

(3) انظر ما كتبه: جيمز في المرجع السابق، ص111 وما بعدها عن التعليم والمركز الاجتماعي.

وانظر ما كتبناه في الخطاب السياسي في مصر القديمة عن مكانة الكتابة والكاتب في مصر القديمة، ص29 وما بعدها.

وعلى كل حال فقد أعجب القدماء بالنظام التعليمي المصري القديم لدرجة أن أفلاطون فيلسوف اليونان الكبير قد أشاد به واتخذه نموذجاً يحتذى به في محاورة "القوانين"[1].

5. **حقوق حرية التفكير والتعبير والملكية واللجوء السياسي**

هناك اعتقاد خاطئ لدى الكثيرين بأن المصري القديم لم يكن يتمتع بحرية التفكير أو التعبير وحرية الرأي التي نصت عليها المواد 18، 19 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان[2]. والحقيقة أنه توجد أمثلة كثيرة تؤكد عكس ذلك. كما أن أشهر بردية في اعتقادي توضح مدى حرية التفكير والتعبير والنقد التي تمتع بها الإنسان المصري القديم هي بردية ايبوور، ذلك الحكيم المصري العجوز الذي عاش على الأرجح في أواخر عهد الملك ببي الثاني. وقد أطلقت عليها كلير لالويت "مرثيات ايبوور"[3]، وإن كنا نميل إلى الاسم الذي أطلقه عليها برستيد "تحذيرات ايبوور"[4]. فهذا النص البديع يكشف عن مدى الحرية التي تمتع بها هذا الحكيم وهو ينقد علانية الملك وأفعاله في البلاد معدداً خطاياه وأخطائه في حق البلاد والعباد للدرجة التي قال له فيها بعد أن عدد أمامه الكثير من صور الفساد والفوضى في البلاد وهدر حقوق الأفراد فيها "إن الأمر الملكي والمعرفة والعدالة (ماعت) في قبضة يدك ولكن ما تصنعه في البلاد هو النزاع وصوت القلاقل... ولقد فعلت ذلك لتشتد علينا هذه الأمور. لقد نطقت زوراً وبهتاناً". لقد وصل به الأمر إلى اتهام الملك بالزور والبهتان. والطريف أن الملك

(1) انظر كتابنا: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجزء الثاني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2000م، ص293.

(2) انظر نص هذه المواد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، سبق الإشارة إليه، ص3.

(3) انظر: كلير لالويت: نصوص مقدسة ونصوص دنيوية من مصر القديمة، ص291.

(4) انظر: برستيد: فجر الضمير، الترجمة العربية لسليم حسن، مكتبة مصر (سلسلة الألف كتاب 108)، بدون تاريخ، ص207.

لم ينزل به أي عقاب بل رد على تلك الاتهامات بأن قال أنه حاول قدر طاقته حماية شعبه بالوقوف في وجه الأجانب الذين كانوا يهاجمون البلاد[1].

ولقد كانت تلك الإجابة الهادئة من الملك في تبرير سوء أحوال البلاد والمواطنين في عصره دافعاً لايبوور لأن يهدئ من لهجته النقدية مفضلاً عليها في ختام البردية أن يحلم بصورة الأمن والأمان والرخاء للمجتمع المصري في ظل ملك قوي قادر على تحقيق الاستقرار وترسيخ العدالة من جديد.

أما بخصوص حق الملكية الذي نصت عليه المادة 17 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بشقيها حق كل شخص في التملك بمفرده أو بالاشتراك مع غيره، وعدم جواز تجريد أحد من ملكه تعسفا[2]. فقد جاء خير تعبير عن تمتع الإنسان المصري البسيط بهذا الحق، وأيضاً في قصة ذلك القروي الذي رفض أن يتنازل عن ملكية حماره وأمتعته لهذا المعتدي. وظل يشكو وهو واثق أنه سيحصل على حقه إلى أن تم ذلك فعلاً وحصل بأمر ملكي ليس فقط على أملاكه وإنما على التعويض المناسب عن الظلم الذي وقع عليه كما أشرنا من قبل[3].

أما حق اللجوء السياسي الذي قد يتصور البعض أنه مسألة مستحدثة في الفكر السياسي المعاصر، فالحقيقة أن تاريخ الدبلوماسية القديمة قد عرفته، فإذا كان الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مادته الرابعة عشرة قد نص على أن

---

(1) كلير لالويت، نفس المرجع السابق، ص214.

وانظر ترجمة أخرى لهذا النص في: جون ويلسون، الحضارة المصرية، ترجمة د. أحمد فخري، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، بدون تاريخ، ص201.

وراجع تحليلاً مفصلاً لهذه البردية من منظور سياسي في كتابنا، الخطاب السياسي في مصر القديمة تحت عنوان "خطاب النبوءة"، ص113 وما بعدها.

(2) انظر: نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، سبق ذكره، ص3.

(3) انظر: خاتمة شكاوى القروي الفصيح في: كلير لالويت: نفس المرجع السابق، ص289.

"لكل فرد الحق في أن يلجأ إلى بلاد أخرى أو يحاول الالتجاء إليها هربا من الاضطهاد وأن لا ينتفع بهذا الحق من قدم للمحاكمة في جرائم غير سياسية"[1]. فإن نصوص أول معاهدة سياسية عرفتها البشرية قد عقدت بين رمسيس الثاني ملك مصر مع خاتوسيل الثالث ملك الحيثيين وذلك في العالم الحادي والعشرين من حكم الأول وكان ذلك حوالي عام 1278ق.م قد ورد فيها نصاً صريحاً عن مسألة اللجود السياسي بين البلدين حيث نصت المعاهدة على تبادل تسليم الفارين واللاجئين بين البلدين وقد ميزت بين فئتين من اللاجئين السياسيين، فئة الرجال المعروفين في بلدهم أي أولئك الرجال من رفيعي الشأن وأصحاب المناصب العليا، وفئة الرجال العاديين غير المعروفين من عامة الناس، وسواء أكان اللاجئون من الفئة الأولى الذين يطلبون عادة اللجوء السياسي ليقيموا في أرض الدولة الأخرى أو من الفئة الثانية الذين غالباً ما يتسللون خفية إلى أراضي الدول المجاورة فإن الاتفاقية دعت إلى قيام الطرفين بتبادل هؤلاء وأولئك وتسليمهم إلى بلدهم الأصلي[2]. "وإذا كنا سنسارع إلى الحكم بأن ذلك قد يؤدي إلى أن يتعرض هؤلاء الذين سيسلمون إلى بلدهم للقتل أو للسجن أو لأية عقوبة أخرى فإن أجمل ما ورد في هذه المعاهدة وهو هذا البند الخاص بتبادل هؤلاء اللاجئين إما بصورة قانونية أو غير قانونية، أجمل ما ورد نصاً يشير إلى أن اللاجئ الذي يسلم إلى بلده "لا ينبغي أن تقف ضده هذه الجريمة – أي جريمة اللجوء أو الهرب إلى الدولة الأخرى – أو يحاسب عليها وألا يتعرض بيته أو زوجته أو أولاده لسوء وألا تضار عيناه أو أذناه أو ساقاه. وألا يحاسب على أي جريمة"[3].

---

(1) انظر: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، سبق ذكره، ص3.

(2) انظر نص المعاهدة المصرية الحيثية في كلير لالويت، نفس المصدر السابق، ص101–105.

(3) نفسه، ص105.

وانظر تحليلاً وافياً لهذه المعاهدة في كتابنا: الخطاب السياسي في مصر القديمة، ص171–183.

إن هذا النص يؤكد مدى ما وصلت إليه الأخلاق السياسية من سمو يعني بحقوق الإنسان إذ نص على أنه لا ينبغي أن يضار أي إنسان نتيجة توقيع معاهدة صداقة وسلام بين ملكي البلدين حتى ولو كان هذا الإنسان ممن خالفوا القوانين واللوائح في بلدهم أو حتى من الخارجين على القانون فيها.

تعقيب

وبالطبع فإن أحداً لا يستطيع أن يدعي أن كل ما تضمنه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من حقوق وحريات كان موجوداً ومعلوماً للمصريين القدماء. فالفارق الزمني الهائل ومستحدثات عصرنا كثيرة ومتنوعة للدرجة التي دعت إلى وجود عشرات الوثائق والملاحق المتجددة لهذا الإعلان العالمي نفسه منذ صدوره عام 1948 وحتى الآن.

ومع ذلك فإن الحقيقة تقتضي التأكيد على أن الوثائق التي تم اكتشافها وترجمتها حتى الآن من التراث الفكري لمصر القديمة توضح بما لا يدع مجالاً للشك أننا أمام مجتمع مستقر يتمتع الجميع في ظله بحياة هادئة مستقرة يعرف كل واحد فيها دوره ويؤديه بأكبر قدر من الإتقان من الفلاح الذي لا يفارق أرضه إلى الملك الذي يرعى الجميع رعاية اجتماعية وسياسية وبإحساس عال من المسئولية تجاه شعبه.

وقد كانت العدالة (الماعت) الأساس القوي الذي بنا عليه استقرار هذا المجتمع وسعادة ورفاهية شعبه؛ إذ لم ينظر لهذه العدالة في مصر – على حد تعبير ت. ج جيمز – باعتبارها امتيازا يتمتع به الأغنياء والأقوياء، بل فتحت العدالة صدرها حتى لأدنى الناس. ولم يكن السبب مجرد تعود الكبراء بطول الممارسة على الحدب على الضعفاء والفقراء ولكن لأن المساواة كانت حقاً مكفولاً للجميع بين يدي العدالة[1]. ولا أدل على ذلك من أن خطاب التنصيب الذي

(1) ت. ج. جيمز: الحياة أيام الفراعنة، سبق الإشارة إليه، ص96.

كان عادة ما يلقيه الملك على الوزير الأول حال تعيينه كان أهم ما فيه من توجيهات تتعلق بضرورة تحقيق العدالة والمساواة بين الجميع "عامل بالمساواة الرجل الذي تعرفه والرجل الذي لا تعرفه، والرجل القريب منك والرجل البعيد عنك"[1].

وبالطبع فما دامت التوجيهات الملكية للوزير وتابعيه من موظفي السلطة التنفيذية بضرورة تحقيق العدل والمساواة وما دام الجميع يلتزمون بهذه التوجيهات باعتبارها توجيهاً إلهياً يرتبط فيه الإنساني بالإلهي والدنيوي بالمصير الأخروي، فإن من الطبيعي أن يحرص عليها الجميع وتتبدى في أعمالهم وسلوكهم اليومي فيحرصون على تحقيق العدل والمساواة والتحقيق الفوري في أي ظلم يقع على أي مواطن ومن ثم فقد كان الإحساس العام لدى المواطن المصري أنه يعمل في ظل منظومة عادلة تحرص على حقوقه ومساواته بغيره. ومن هنا تولد لديه الإيمان بضرورة الجدية في العمل والإنجاز وكان ذلك دافعاً للجميع إلى تحقيق الرخاء والسعادة والاستقرار باعتباره مطلباً قومياً في ظل قيادة قوية عادلة.

إن حياة المصريين القدامى في ظل "الماعت" كانت تعني إذن بكل بساطة أننا أمام شعب يتمتع أفراده بحقوقهم التي تكفل لهم حياة سعيدة هانئة مستقرة. ولما كانت حياتهم أحياناً ما تفتقد الماعت سرعان ما كانوا ينجحون ولو بعد حين في إعادتها إلى الواجهة مرة أخرى. وهذا ما حدث على مدار التاريخ المصري القديم بعصوره الكبرى الثلاث؛ عصر الدولة القديمة، عصر الدولة الوسطى، وعصر الدولة الحديثة.

---

(1) نفسه، ص62.

الباب الثاني

الفكر الفلسفي في الحضارات الشرقية الأخرى

الفصل الأول: الفكر الفلسفي في الصين القديمة

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي في الهند القديمة

الفصل الثالث: الفكر الفارسي القديم

الفصل الرابع: الفكر الفلسفي في بابل القديمة

الفصل الأول
الفكر الفلسفي في الصين القديمة

تمهيد

لقد تزامنت الحضارة الصينية القديمة مع العصور المتأخرة للحضارة المصرية القديمة، إذ بلغت نضجها على يد المفكرين العظام من أمثال كونفشيوس ولاؤتسي في القرن السادس قبل الميلاد.

وقد تميز الفكر الفلسفي الصيني بنزعة إنسانية واضحة، وقد بدأت هذه النزعة الإنسانية تسود الفكر الصيني منذ بداية الوعي الفلسفي الحقيقي لدى الإنسان الصيني، وتميزت هذه النزعة الإنسانية بالتركيز على وحدة الإنسان وعلى التكامل بين الإنسان والطبيعة، واعتبار الإنسان هو وسيلة تحقيق القيم المطلقة في العالم[1].

أولاً: فلسفة كونفشيوس

من المعروف أن كونفشيوس Confucius الذي عاش بين عامي 551 و479 قبل الميلاد[2] هو المؤسس الحقيقي للفلسفة الصينية وكان أول من أقام نسقا حقيقيا لفلسفة عن الإنسان[3]، وذلك على الرغم من أنه استمر يحافظ

---

(1) جان بيار فرنان: أصول الفكر اليوناني، الترجمة العربية، لسليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1987م، ص15-16.

(2) روصن Ruxin: وحدة الإنسان في فلسفة الصين القديمة، بحث نشر بمجلة ديوجين، العدد 84 مركز مطبوعات اليونسكو بالقاهرة إبريل 1989، ص2، 3.

(3) انظر: تفاصيل حياة كونفشيوس في:==

على الاعتقاد التقليدي في السماء باعتبارها الإله الأساسي عند الصينيين، وقد اعتبر نفسه مفوضاً من السماء برسالة مقدسة. لكن مفهومه عن السماء جاء مختلفاً عن المفهوم التقليدي، فهو لم يعتبر السماوات مجسمة في صورة إنسانية فحسب، بل نظر إليها على أنها طبيعية من بعض الوجوه[1].

لقد كان كونفشيوس يبتعد كثيرا عن مناقشة الأمور الدينية – رغم الفكرة السائدة بأنه كان رسولاً نبيا – ويبدو ذلك من فقرات عديدة من كتابه المهم المقتطفات الأدبية Analects فقد ذكر أحد طلابه أنه لم يكن يناقش "الطاء" أي طريق السماء كما أنه رد على سؤال لأحد طلابه عن كيف يستطيع المرء خدمة الأرواح، بقوله: إذا كنت عاجزاً بعد عن خدمة الناس فكيف تستطيع أن تخدم الأرواح وحينما سأله آخر عن الموت، أجابه: إذا كنت لم تفهم الحياة بعد، فكيف تستطيع أن تفهم الموت[2].

من هذه الكلمات يتضح لنا أن كونفشيوس كان يحجم عن الكلام فيما وراء الطبيعة، وعن السماء الإله، لصالح الاهتمام بالإنسان وبالحياة الإنسانية الطبيعية. لقد حول كونفشيوس أنظار الصينيين من التفكير في خوارق الطبيعة إلى التفكير في الإنسان ذاته وهذا هو نفس ما فعله سقراط في الفلسفة الغربية اليونانية بعد ذلك[3].

Ch'u Chai & Winberg Chai: Confucianism, Barran's Educational Series, Inc., Woodbury, New York 1973, Pp.28-32.

وكذلك في: د. حسن شحاته سعفان: كونفشيوس، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، بدون تاريخ، ص ص3-3.

وأيضاً: د. مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم، الفصل الثالث، كونفشيوس وأخلاق الوسط.

(1) روصن: نفس المرجع السابق، ص3.

(2) نفسه، ص5.

(3) نقلاً عن: هـ. ج. كريل: الفكر الصيني من كنفوشيوس إلى ماوتسي تونج، ترجمة عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة 1971م، ص56-57.

فماذا كانت أهم معالم كونفشيوس الإنسانية؟

لقد كان كونفشيوس أول فيلسوف صيني يطرح سؤالا عن طبيعة الإنسان (هيسنج)، وقد جاءت إجابته بسيطة وعميقة في نفس الوقت، فقد قال إن الناس سواسية خيرين بطبيعتهم ولكنهم كلما شبوا اختلف الواحد منهم عن الآخر تدريجياً وفق ما يكتبون من عادات وأن الطبيعة البشرية مستقيمة، وإذا ما افتقد الإنسان هذه الاستقامة افتقد معها السعادة[1]. ولا شك أن هذا التصور الكونفوشي للطبيعة الإنسانية الخيرة وللتوحيد بين حياة الاستقامة والسعادة شديدة الشبه بتعاليم سقراط وأفلاطون الأخلاقية.

لقد كثر حديث كونفشيوس عما أسماه جين Jen أي الطبيعة الإنسانية للإنسان وهو لفظ يتضمن في طياته المبدأ الأخلاقي الاسمي الذي ينبغي أن يحكم سلوك الإنسان في علاقته مع الآخرين، فجين معناها أن تحب الإنسان وفوق ذلك أن تحب كل الناس، وقد قال كونفشيوس في شرحه لمعنى جين وفي توضيحه لجوهرها أن "على الإنسان ألا يصنع مع الآخرين ما لا يحب أن يصنعوه معه"[2]. إن رجل الجين المحب للإنسانية هو "ذلك الذي يود أن يبني خلقه وأن يبني خلق الآخرين كذلك، وان تمنى أن يكون بارز الشأن متفوقاً بين أقرانه، فهو يساعد الآخرين على أن يكونوا كذلك"[3]. إن الجين عند كونفشيوس تقوم على أن يقهر الإنسان نفسه ويعود إلى آداب اللياقة والاحتشام[4].

---

(1) روصن: نفس المرجع السابق، ص6.

(2) د. مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم، ط2، ص49.

وانظر كذلك: نفس المرجع السابق، ص6، 7.

Confucius: Analects, P.2-7.

(3) نقلا عن: روصن: نفس المرجع السابق، ص8.

(4) نقلاً عن: روصن: نفسه، ص9.

وأيضاً:

Ch'u Chai & W. Chai: Op. Cit., P.63.

وعلى ذلك، فقد آمن كونفشيوس بأن الرجل الفاضل هو من يدرك ذلك القانون الأخلاقي الكائن في إدراك الوسط بين الإفراط والتفريط ويلزم هذا الوسط في تصرفاته فلا يعلو عليه فيخرج من دائرة البشر، ولا يتصرف تصرفات بهيمية شهوانية فيصبح إنساناً لا أخلاقياً.

أما الفضائل التي على الحكيم الكونفوشي أن يتحلى بها ويعيش وفقا لها فهي أن يجمل نفسه بالعلم ليلا ونهارا ويقدس الأمانة، ويفضل الموت على الذلة والمسكنة وأن يعيش حياة بسيطة يمقت فيها الجشع والترف وأن يعيش مع المحدثين وفي نفس الوقت يدرس التراث القديم، وإن عاش في خطر واضطراب فإن روحه تظل في أمن واطمئنان ولا ينسى أخوته في الإنسانية الذين يقاسون الآلام، وفي ذلك يكون شعوره بالمسئولية الاجتماعية[1].

ومن يتأمل هذه الخصال التي يتحلى بها الحكيم الكونفوشي ويقارن بينها وبين ما ورد لدى فلاسفة اليونان سيجد أن الشبه قوي بين شخصية الحكيم الكونفوشي وشخصية الحكيم كما رسمها سقراط بأفعاله وسلوكه وكما صورها الرواقيون في فلسفتهم الأخلاقية عبر أجيالهم المتعددة منذ نهاية القرن الرابع قبل الميلاد وحتى القرن الثاني الميلادي.

ولم تقتصر فلسفة كونفشيوس الإنسانية على الجانب الأخلاقي وحده، بل قدم فكرا سياسيا جديرا بالاعتبار والإشادة، إذ على الرغم من أنه لم يصلنا أي بيان جامع عن فلسفته السياسية، إلا أنه يمكن من خلال ما توفر لدينا من معلومات إعادة بناء معالم واضحة لها[2]. فقد كان يؤمن بأن الأخلاق القويمة

---

(1) Ibid: P.8-15.

نقلاً عن: نفس المرجع: ص9، وعن:

Ch'u Chai & W. Chai: Op. Cit., P.40.

(2) د. مصطفى النشار: نفس المرجع السابق، ص53.

هي المبدأ الأساسي لأي نظام سياسي مستقر، إذ لا يستطيع أي حاكم أن يقيم نظاما اجتماعيا كاملاً إلا إذا عمل على الارتقاء بأخلاق الأفراد.

وفي المقابل فإنه كان يؤمن بأن الحكومة الصالحة يجب أن يكون هدفها رفاهية الناس أجمعين وسعادتهم، وأن هذا لا يتحقق إلا إذا تولى الحكم أعظم الرجال كفاية في البلاد. وهذه الكفاية لا علاقة لها بالمولد أو الثروة أو المكانة وإنما هي خاصة بالخلق والمعرفة وهي ثمرة التربية الحقة، ولذلك فقد طالب بأن تكون التربية منتشرة انتشاراً واسعاً في البلاد حتى يمكن إعداد أكثر الرجال موهبة لمهمة الحكم، ويجب أن يتسلموا الحكومة بعد ذلك بغض النظر عن أصلهم[1].

ولقد أقام كونفشيوس تصوره للدولة وللحكومة المثالية على أرض الواقع حينما تولى منصب كبير الوزراء في ولاية لو Lu فقد طبق تلك المبادئ التي آمن بها. وبدأ بتطبيق سياسة حازمة فأعدم بعض السابقين من الوزراء ورجال السياسة الذين كان يعتقد أنهم سر الشغب وسبب الفساد والاضطراب في البلاد، ولم تمض ثلاثة شهور على توليه الوزارة حتى أضحت ولاية لو نموذجاً للولايات ذات التنظيم المثالي فاختفى اللصوص وزالت السرقات، وأصبح التجار يبيعون تجارتهم بأمانة ونزاهة، كما أصبحت "لو" كعبة الزائرين من السياح الأجانب وأهل الولايات الأخرى الذين أصبحوا يعتبرونها كوطنهم الأصلي. وقد دفع هذا خصوم كونفشيوس ومن أضيروا من السمعة الطيبة التي حققها في ولايته أن يدبروا مؤامرة ضد حاكم الولاية حتى يشغلوه عن تدبير أمورها فتضعف ويتطرق إليها الفساد، فأرسلوا إليه ثمانين من أجمل الفتيات الفاتنات ومعهن مائتين واثنين وعشرين حصاناً، وأخذت الفتيات يرقصن أمامه

(1) هـ. ج. كريل: نفس المرجع، ص64.

وأمام وزرائه رقصة الكانج K'ang واستمر الحاكم والوزراء في الاستمتاع بهذه الرقصة أياما طويلة، فانشغلوا بالفعل عن تصريف أمور الدولة وحاول كونفشيوس تحذير الحاكم من هذه المؤامرة ولكنه لم يفلح[1] فقد شغل الحاكم باللهو عن سماع نصيحة كبير وزرائه.

واضطر كونفشيوس إلى مغادرة لو مدينته المثالية، ليحاول تحقيق هدفه الأكبر والذي ظل طوال حياته يجوب الولايات الصينية الأخرى للدعوة إليه، وهو تحقيق الوحدة الصينية الكبرى.

وبالطبع فإن هذا التصور لدولة مثالية يسودها الحاكم العادل والحياة الاجتماعية والأخلاقية المثالية إنما هو تصور سبق به كونفشيوس أفلاطون فيلسوف اليونان الكبير. ويبقى أن كونفشيوس قد تمكن كما فعل أخناتون في التراث المصري القديم من تطبيق وتجربة حلمه المثالي على أرض الواقع بينما لم يتحقق ذلك لأفلاطون.

لقد ترك كونفشيوس تراثاً فلسفياً لا يزال يفعل فعله في الحضارة الصينية حتى اليوم واحتلت الكونفوشية من بين المدارس الفلسفية الصينية القديمة المكانة الأولى، بينما احتلت الطاوية المكانة الثانية، وإذا كان الأمر بالنسبة لكونفشيوس ومدرسته واضحاً فإنه بالنسبة للطاوية غاية في الغموض والتعقيد، إذ لا نعرف على وجه التحديد من أسسها، وحتى معلوماتنا عن أشهر أعلامها وأقدمهم يسودها الاضطراب والتشوش.

ثانياً: لاؤتسي والفلسفة الطاوية

إن الاتفاق يكاد يكون تاما بين المؤرخين على أن لاؤتسي أو لاوتزو Lao-Tzu هو صاحب أقدم المؤلفات الطاوية وهو كتاب تاو – تي كنج أو

(1) نفسه، ص64.

الطريق والفضيلة[1] لكن هناك شك في وجود شخص باسم لاؤتسي فهذا الاسم يمكن ترجمته بالمعلم العتيق، ويقال أنه يكاد يكون - لو سلمنا بوجوده أصلاً - أقدم معاصر لكونفشيوس، وكان أمينا للمحفوظات في العاصمة والتقى به كونفشيوس هناك لكن روايات أخرى تشكك في ذلك وترى استحالة هذا اللقاء وترجح أن يكون هذا الكتاب قد كتب في حوالي القرن الرابع قبل الميلاد[2]. وإن كانت هناك رواية ثالثة ترجح بأنه كتب جميعه في عصر متأخر نسبياً في حوالي القرن الثاني قبل الميلاد[3].

والحقيقة أنه لا سبيل إلى تأكيد صحة رواية من هذه الروايات لا عن الكتاب ولا عن صاحبه، ومع ذلك فإن من الأسلم الجري على ما هو شائع ويكاد يكون متفقاً عليه بين غالبية المؤرخين فلاؤتسي على كل حال مفكر صيني قديم عاش فيما بين القرنين السادس والرابع قبل الميلاد على أرجح التقديرات وترك لنا الذي تناقلته الأجيال وأعنى به كتابه الطريق والفضيلة، وفي هذا الكتاب معالم فلسفة صوفية غامضة تكاد تكون على طرفي نقيض من فلسفة كونفشيوس، فإن كان كونفشيوس وأتباعه يجعلون من الإنسان الأصل والمركز في فلسفتهم فإن لاؤتسي وأتباع الطاوية ينطلقون من الإيمان بمبدأ الطبيعة.

---

(1) انظر: د. حسن شحاته سعفان: كونفشيوس، ص9.

(2) وقد حظي هذا الكتاب بترجمتين عربيتين إحداهما للدكتور عبد الغفار مكاوي نشرت بسلسلة الألف كتاب (643) مؤسسة سجل العرب بالقاهرة 1967م.

والأخرى لهادي العلوي: ونشرت ببيروت عن دار الكنوز الأدبية 1995م. والطريف أن ناشر الترجمة الثانية يدعي أن النص مجهول في العربية ويقدم لأول مرة رغم أنه قد ترجم قبل ذلك بحوالي ثلاثين عاماً كاملة والفرق كبير بين دقة ونصاعة الترجمة الأولى وبين غموض الترجمة الثانية ولغتها المستغلقة على الفهم.

(3) كريل: نفس المرجع السابق، ص144-145.

إنهم ينطلقون من "طاو" ذلك العنصر الأزلي الثابت الذي يكمن وراء عالم الظواهر وها هو لاوتسي يعرفه لنا بقوله: "قبل أن تكون السماء والأرض كان هناك كائن عديم الشكل، بلا صوت، وبلا مكان صامت مفارق وحيد لا يتغير، يدور دورة أبدية بغير أن يتعرض للخطر، تستطيع أن تعده أم الأشياء جميعا، أنا لا أعرف اسمه، وأخاطبه بقولي الطريق (الطاو) حتى يكون له اسم فإذا اجتهدت في تسمية قلت: العظيم[1].

فالطاو Tao إذن مجرد عن الاسم أي أنه عار عن الصفات، ومع ذلك فهو بداية كل الأشياء، فهو ليس شيئاً وإن كان هو مبدأ الأشياء كلها. ويعبر لاوتسي عن ذلك بقوله الطاو (الطريق) أوجد الوحدة، الوحدة أوجدت الثنائية، الثنائية أوجدت التثليث، التثليث أوجدت الكائنات العشرة آلاف، الكائنات العشرة آلاف تحمل "بن" المعتم على ظهورها، و"يانج" المضيء بين ذراعيها[2].

ولا شك في أن كلمات لاوتسي السابقة تعبر عن قصة الخلق من وجهة نظره فمن الطاو ينشأ الواحد ومن الواحد الاثنان، ومن الاثنان الثلاثة ومن الثلاثة ينشأ الكون المخلوق وبالطبع فإن ذلك لا يعني كما عند الفيثاغوريين من فلاسفة اليونان أن العدد بعد "الطريق أو الطاو" هو أصل العالم، بل إننا أمام صورة رمزية فالواحد هو رمز "الطاو"، وعنه جاء الاثنان وهي تعبير عن مبدأين أحدهما مظلم بارد أنثوي (الين) والآخر مضيء دافئ رجولي (اليانج) أو لعلهما رمز للعدم ثم الوجود، أما الثلاثة فلعلها رمز للماء وللأرض وللإنسان أو لعلها رمز لكثرة الكائنات التي تولد من مبدأي الذكورة والأنوثة فجاءت عنها الكائنات العشرة آلاف.

---

(1) نفسه، ص145.

(2) لاوتسي: الطريق والفضيلة، الترجمة العربية لعبد الغفار مكاوي مؤسسة سجل العرب بالقاهرة، 1967م، (25)، ص75.

والحقيقة أنه في نظر روصن لم يكن إنتاج طاو للعشرة آلاف عملاً مقصوداً ومدركاً حسياً، بل كان بلا غرض وغير مدرك، فبالنسبة لطاو لا يوجد عمل يؤدي وعلى ذلك فلا يوجد ما لم يتم عمله أو بمعنى آخر أن طاو لا يتولى أي عمل لعدم وجود غرض ولكن في نفس الوقت لا يوجد شيء لم يعمل لأنه أنتج كل الأشياء في الكون بصورة تلقائية[1].

وإذا تساءلنا عن مكانة الإنسان عند لاؤتسي وأتباعه من الطاويين فجاءت الإجابة في قوله "إن الطاو عظيم، وعظيمة هي السماء، وعظيمة هي الأرض، وعظيم هو الملك، أولئك هم الأربعة الكبار في الكون والإنسان أحدهم الإنسان يتخذ الأرض قانوناً له، والأرض تتخذ السماء قانوناً لها والسماء تتخذ الطاو قانوناً لها، والطاو يتخذ قانونه من نفسه"[2].

إن الإنسان إذن في نظر لاؤتسي مجرد جزء من الطبيعة وهو أحد كائناتها وليس مركز الكون، ومن ثم فعليه أن يستسلم للطبيعة ويقلل من رغباته وطموحه حتى يعيش في هدوء، وبقدر ما يقلل الإنسان من تلك الرغبات ويستسلم لكل ما هو طبيعي بقدر ما يكون سعيداً.

ومن هنا جاءت بعض آراء لاؤتسي الغريبة الغامضة حول ما يسميه وي - واي Wu Wei أي عدم الفعل فالطاويون يدعون الإنسان إلى عدم الفعل فمعنى الاصطلاح السابق "لا تفعل شيئاً" وقبل أن نسيء فهم هذه الدعوة إلى عدم العمل، نسارع إلى القول بأنها تعني ببساطة لا تفعل شيئا ليس طبيعياً فالمقصود منها هو التوقف عن أي نشاط مخالف للطبيعة والإقلال من الجهد والنشاط الإنساني الخارجي حتى يظل الإنسان متمتعاً بالصحة النفسية الجيدة

(1) نفسه، (42) الترجمة العربية السابقة، ص115.

(2) روصن: نفس المرجع السابق، ص13.

وبقدر كبير من الهدوء والسكينة، إن على الإنسان أن يقلل من حديثه قدر الإمكان فالإنسان الخير لا يجادل والحليم في غنى عن المعرفة والذي يعرف كثيرا ليس حكيماً[1]، وإننا إذا ما توقفنا عن العلم لا يواجهنا الكثير من المشاكل[2]، وعلى وجه العموم، تخلوا عن الحكمة وتخلصوا من الفطنة وسيصبح الناس أحسن حالاً مائة مرة[3].

إن لاؤتسي يطالب الحكيم الطاوي بأن يتخلى ببساطة عن حكمته، فوجود الحكمة مضاد لطبيعته بصورة مطلقة لكن هذا التخلي لا يمكن مباشرة بل لابد من المرور بمرحلة وسطى يكون فيها الحكيم حكيما وأن يمارس الحكمة أي يتعلمها ويعلمها، إن الطاوية تعترف بدور للحكيم في العالم، فلا تنفيه قبل أن يكون، بل تنتظر كينونته لتنقله بعد ذلك إلى حالة اللاشيء المقرونة بحالة اللافعل.

إن الإنسان الطاوي ينبغي أن يكون بسيطاً في كل شيء، وهو الذي يعمل بلا فعل، أي أنه ينتج ما ينبغي أن ينتجه ويمضي في هدوء ودون ضوضاء أو إدعاء[4].

إن الطاوية – رغم ما سبق – ليست فلسفة إنسحابية كما يظن لأول وهلة فالإنسان المثالي الفعال لا يزال حياً وموجوداً في نظرهم، كل ما هنالك

---

(1) لاؤتسي: الطريق والفضيلة، الترجمة العربية السابقة (25)، ص76. ويجدر الإشارة إلى أننا فضلنا استخدام كلمة "طاو" الأصلية بدلاً من كلمة "الطريق" التي يفضلها المترجم، وذلك لأنها في اعتقادنا ذات دلالات أعمق وأوسع من أن تترجم إلى كلمة "الطريق".

(2) The Sayings Of Lao-Tzu, Translated From The Chiness By Lionel Giles. M. A., London, John Murray, Albemarle Street, W. 1937, Pp.52-53.

وراجع: الترجمة العربية السابقة (81) ص201.

(3) لاؤتسي: نفس المرجع السابق، ص20.

نقلاً عن: كريل: نفس المرجع السابق، ص159.

(4) نفس المصدر السابق (19).

نقلاً عن: كريل: نفس المرجع السابق، ص159.

أن عليه أن يتبع الفطرة، وبذلك يشبع فطرته وإذا ما عاد الإنسان إلى بساطته وفطرته سيصبح مثل الطفل وينسى وعيه بذاته، وبهذه الطريقة يدخل في مجال الوحدة التي لا تتجزأ مع كل الخلائق ويحصل بذلك على الحرية الشخصية المطلقة[1].

إن للطاوية أيضاً فلسفة سياسية تقوم على نفس المبادئ السابقة فالحكم فن و"الممالك لا تحكم إلا بالحق لأن الأسلحة لا تشرع إلا بالباطل" إن لاؤتسي يطالب الحاكم بأن يقيم حكمه على العدل وليس على إخضاع الناس بالأسلحة لأنه كلما زاد في المملكة الحظر والتحريم ازداد الشعب فقراً، وكلما زاد عدد الأسلحة الحادة بين الناس ازداد الاضطراب في بيت الحاكم وكلما زاد عدد القوانين والتعليمات زاد عدد اللصوص وقطاع الطرق[2].

إن فلسفة الحكم عند لاؤتسي تقوم على أن لا يفعل الحاكم شيئاً، وفي هذه الحالة سيقوم أفراد الشعب بما يجب عليهم فيتحسن الحال من تلقاء نفسه، إن على الحاكم أن يهدأ والشعب سيهتدي بنفسه إلى النظام. إن على الحاكم أن يكون قدوة فلا يمارس التجارة والجشع ولا يفرط في شهواته، وسيصبح الشعب من تلقاء نفسه غنياً ويعود إلى الفطرة السليمة والى الاعتدال والنظام[3].

إن لاؤتسي يحلم ببلد صغير المساحة يسكنه شعب قليل العدد يعتمد في تحصيل أرزاقه على أقل القليل من الأدوات، ويكتفي بالقليل من الرزق لأنه يعلم أن الموت آت، ولذلك فمن الخير أن يبقى الإنسان في بلده وأن لا يهاجر إلى بلاد أخرى رغم وجود وسائل الانتقال إلى تلك البلاد البعيدة. إن الحياة

(1) هادي العلوي، الدراسة التي صدر بها ترجمته كتاب التاو، نشرة دار الكنوز العربية بيروت، 1995م، ص36-37.

(2) انظر: روصن: نفس المرجع السابق، ص13.

(3) لاؤتسي: الطريق والفضيلة، (57) الترجمة العربية، ص147-148.

الجميلة قوامها الطعام البسيط الشهي، والمساكن البسيطة الآمنة، والثياب الجميلة. إن السعادة قوامها التمتع بكل ما هو جميل وبسيط فهذا هو ما يجلب الحياة السعيدة والفرحة الأكيدة[1].

إن هذه إذن هي معالم المدينة المثالية عند لاؤتسي، وهي من البساطة بشكل يدعو إلى العجب، فبقدر ما فيها من دعوة محمودة إلى العودة إلى الطبيعة الأصلية للإنسان[2] وهي دعوة سيتردد صداها دائماً وفي كل العصور عند الكلبيين والرواقيين من فلاسفة اليونان، وعند روسو من فلاسفة القرن الثامن عشر، بل عند بعض فلاسفة العصر الحاضر من الداعين إلى الحفاظ على الحياة والبيئة الطبيعية للإنسان.

(1) انظر: نفس المصدر السابق، ص148.

وكذلك راجع (60) الترجمة العربية ص153.

(2) انظر: لاؤتسي: نفس المصدر (80)، الترجمة العربية، ص199-200.

الفصل الثاني
الفكر الفلسفي في الهند القديمة

تمهيد

من المتفق عليه بين مؤرخي الحضارات الشرقية القديمة أن الهند أغزر بلاد الشرق القديم إبداعاً في مجال الفكر الفلسفي، فالفلسفة الهندية ظهرت وتطورت في ظل عدة مذاهب ومدارس فلسفية جعلت من عملية دراستها مسألة معقدة للغاية وذلك لتنوع هذه المذاهب وكثرة الكتابات والشخصيات التي تمثلها. ومع ذلك فإن ثمة خصائص معينة تمثل الروح الواحدة للفلسفة الهندية ومن أهم هذه الخصائص[1] أن الفلسفة الهندية فلسفة روحية في المقام الأول وذلك رغم وجود الاتجاه المادي في هذه الفلسفة منذ ظهورها فيما يسمى بمرحلة الفيدا (بين عام 2500 و600ق.م) وخاصة في رج فيدا Rig Veda الذي بدأ فيه الشك في وجود الآلهة والنظر إلى المادة على أنها كل شيء، فمنها وجدت كل الأشياء وإليها تعود[2].

---

(1) انظر عرض هذه الخصائص بالتفصيل في: سرفيالي راداكرشنا ود. شارلز مور: الفكر الفلسفي الهندي: ترجمة ندرة اليازجي، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت 1967م، ص ص12-20.

(2) انظر: نفس المرجع السابق، ص67.

وأيضاً:

K. Damodaran: Indian Thought A Critcal Survey Asia Publishing House, London, 1967, P.84.

وكذلك:

Radhakrishnan (Ed.): History Of Philosophy Eastern Andwestern, Vol.I, George Allen & Unwin Ltd., London, 1967, P.277.

إن الفلسفة الهندية تحاول التعرف على طبيعة الإنسان الروحية وتهتم بمصيره الروحي، ومن ثم فقد ارتبطت هذه الفلسفة في عمومها بالدين على اعتبار أن دافعهما واحد هو رسم الطريق الروحي للحياة وخلاص الإنسان في علاقته بالعالم والكون.

أولاً: الفلسفة في الأوبانيشاد

وربما يكون خير تعبير عن الفلسفة الهندية قد ورد في الاوبانيشاد أهم الكتب المقدسة في الفلسفة الهندية، والاوبانيشاد هي الأجزاء الختامية للفيدا وأساس فلسفة الفيدا وهي على حد تعبير ماكس موللر M. Muller منهاج وصل فيه التأمل الفلسفي الإنساني قمته العليا[1]، وقد سيطرت الاوبانيشاد على فلسفة وديانة الهند لمدة ثلاث آلاف سنة تقريباً، وأصل كلمة أوبانيشاد من أوبا التي تعني قريب ونِي التي تعني أسفل وشاد التي تعني يجلس، إذ كانت جماعات التلاميذ يجلسون قرب معلمهم ليتعلموا عنه الحقيقة التي تقضي على الجهل. والحقيقة إنه لا توجد أوبانيشاد واحدة بل يوجد ما لا يقل عن مائتين منها، وإن كان عدد أشهرها عشرة فقط، علق عليها واهتم بها سامكارا وهو أعظم فيلسوف فيدانتي ويصعب تحديد تاريخ الأوبانيشاد وان كان يرجح أن أقدمها يعود إلى القرنين الثامن والسابع قبل الميلاد[2].

ترتكز تعاليم الأوبانيشاد على تأكيد وجود الإله الواحد الذي تعتبر جميع آلهة الفيدا مظهراً له، لأننا نخاف ممن تحترق النار لأجله، وممن تشع الشمس لأجله، ونخاف ممن تقوم الرياح والغيوم والموت بواجباتها لأجله[3].

---

(1) انظر المقدمة الضافية التي كتبها ماكس موللر لترجمته للأوبانيشاد في:

The Upanisads: Translated In Two Parts By F. Max Muller, Dover Publications, Inc., New York, 1962.

(2) راداكرشنا وشارلز مور: الفكر الفلسفي الهندي، ص71-72.

وأيضا: K. Damodaran: Op. Cit., P.44-45.

(3) نقلاً عن: راداكرشنا: نفس المرجع السابق، ص93.

إن هذا الإله هو الكائن الأعلى وهو الحقيقة الوحيدة القائمة بذاتها وهو لا يحد ولا يوصف بالرموز العضوية أو بالأوصاف المنطقية فهو "الذي لا يرى ولا يوضع في اليد، وهو بدون عائلة وبدون قبيلة، بدون نظر أو سمع بدون يد أو قدم، هو أبدي موجود في كل مكان، حاضر في كل زمان، كثير الذكاء، هو الذي لا يفني، الذي يدركه الحكيم ويعلم أنه أصل الموجودات"(1).

وتميز الأوبانيشاد بين هذا الإله الذي هو براهمان بذاته الذي يتعالى على الظهور والإدراك، وبين براهمان في الكون الذي يتحقق في الكون وفينا.

وبالنسبة للحياة الأخلاقية للإنسان تشدد الأوبانيشاد على التمييز بين الطريقة الأنانية الضيقة والجاهلة التي يهتم الإنسان فيها بتحقيق الكفاية المؤقتة، وبين طريق الحكمة التي تقود إلى الحكمة الأبدية. إن الفضيلة واللذة تأتيان إلى الإنسان وإذ يعالجهما فإن الحكيم يميز بينهما والإنسان الحكيم يختار الفضيلة، أما الجاهل فإنه يختار اللذة، إن اللذة والفضيلة متباعدتان وكذلك الجهل والمعرفة والحكيم يرغب في المعرفة ولا يهتم كثيراً بالرغبات(2).

أما الطريق الذي ترسمه الاوبانيشاد أمام الفرد للوصول إلى الحقيقة فهو طريق طويل يبدأ بالتهيؤ الأخلاقي اللازم إذ لا يستطيع أحد أن يصل إلى الروح بدون جلد ونظام" وعلى الإنسان حتى يرى الروح أن يصبح هادئاً مسيطرا على نفسه، ساكناً، يتحمل بصبر، وقانعاً(3).

إن الهدف من هذا التهيؤ الأخلاقي الذي جوهره هجران الأنانية الفردية والصلاة للإله وتقديم القرابين له، إنما هو الوصول إلى حالة سماوية من الغبطة والسرور أو ولادة جديدة في عالم جديد.

---

(1) انظر: اوبانيشاد مونداكا (6): الترجمة العربية بنفس المرجع السابق، ص93.

(2) انظر: اوبانيشاد كانا – قصة ناسيكتاس (الموت) 2، 4، ص83 من نفس المرجع السابق.

(3) راداكرشنا وشارلز مور: نفس المرجع السابق، ص74.

إن الإنسان إذا ما تحرر من الوجود المادي (كارما)، استطاع أن يصل إلى الخلاص (موكسا)، ونجح في الاتحاد بالكائن الأعلى ذلك الذي لا يدرك ولا يعرف إلا من خلال اليقظة الروحية الكاملة فعندما تتحرر كل الرغبات التي تسكن قلب الإنسان، يصبح الفاني خالدا عندئذ يصل إلى براهمان، وعندما تقطع كل عقد القلب هنا على الأرض يصبح الفاني خالدا.. إننا لا ندركه أبدا بالكلام أو بالعقل أو بالنظر وكيف يمكن إدراكه إلا بقولنا إنه موجود[1].

إن المعرفة بالإله لا تكون إلا لأصحاب الرؤى الكاملة الذين أخذوا أنفسهم منذ البداية بالصبر والزهد والورع، فالروح لا تتحقق عند من يعوزه الصبر ولا عند من لا هدف له، ولا من خلال التفكير الخاطئ للتقشف، بل يصل إليه أصحاب الرؤى الذين يقتنعون بالمعرفة كسبيل، الذين هم ذوات كاملة أحرار من الانفعال وهادئون، ويصل إليه هؤلاء الحكماء ذوو النفوس الورعة ويدخلون إلى الكل ذاته[2].

ولاشك في أن عناصر كثيرة من فكر الأوبانيشاد ربما تكون قد أثرت في الفكر اليوناني خاصة في هيراقليطس الذي قال بالنار الإلهية وأكد على أهمية التقشف في مجال الأخلاق ونادى بالمعرفة الحدسية كسبيل للوصول إلى إدراك الحقيقة الأزلية الخالدة أي اللوجوس الإلهي Logos، ونفس الأمر يصدق على فيثاغورس وأفلاطون، فالمقارنة بين فلسفتيهما وبين تعالم الأوبانيشاد توضح مدى التقارب الفكري في ميدان المعرفة أو في ميدان الأخلاق والميتافيزيقا.

ثانياً: بوذا والفلسفة البوذية

ولقد اعتنق بوذا – أشهر فلاسفة الهند وزعيم واحدة من أكبر الديانات العالمية منذ القرن السادس قبل الميلاد وحتى الآن – بعض الأفكار التي وردت

(1) انظر: اوبانيشاد كاتا: الترجمة العربية بنفس المرجع السابق، ص91.

(2) انظر: اوبانيشاد مونداكا: الترجمة العربية بنفس المرجع السابق، ص98.

في الاوبانيشاد وأكسبها روحاً جديدة تتفق مع الأحوال الجديدة للحياة وللفكر الذي ارتضاه لنفسه ولأتباعه.

عاش بوذا فيما بين عامي 560 أو 567 و480 قبل الميلاد تقريبا[1] عاش حياة تتشابه ملامحها كثيرا مع ملامح حياة زعماء الديانات الكبرى في العالم، فقد صورت حياته بصورة أسطورية فيها من الخيال الكثير بلا شك، لكنها على أية حال حياة مفكر مصلح وقف بعد طفولته وشبابه موقفاً فلسفياً جديراً بالاعتبار حيث تساءل بعد أن هجر حياة الرغد والرفاهية إلى حياة التقشف والزهد عن حقيقة الوجود[2]. وتحولت حياته بعد ذلك تحولاً تاماً حيث اكتشف أن حقيقة الوجود إنما تكمن في الألم فكل وجود في حقيقته إنما هو ألم، وأن من المهم في أي حياة إنما هو التخلص من الألم، وهذا التخلص من الألم لا يكون إلا بسلوك طريق المعرفة والاستنارة.

وهذا ما أخذه بوذا على عاتقه لتلاميذه ومريديه، إنها الفلسفة البوذية الإنسانية التي تقوم على إدراك حقيقة الوجود في كلمة واحدة هي الألم فبوذا يرى أن الولادة ألم، الشيخوخة ألم، المرض ألم، الاتحاد بما لا نحب ألم، الانفصال عما نحب ألم، عدم الوصول إلى ما نرغب ألم.

---

(1) أنظر: كارل ياسبرز: فلاسفة انسانيون، ترجمة د. عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت – باريس، الطبعة الثالثة 1988م، ص58.

وأيضاً: K. Damodaran: Op. Cit., P.108.

(2) روت مصادر عديدة حياة بوذا بالتفصيل: انظر منها على سبيل المثال:

- Charles S. Prebish: Life Of The Buddha, In "Buddhism- A Modern Perspective, Charles S. Perbish (Ed.),Bennsy-Lvania State University, U. S. A., 1975, Pp.10-14.
- Buddhist Scriptures, Selected And Translated By Edward Conze, Penguim Books, London, 1976, Pp.34-66.

وكذلك: علي زيعور: الفلسفات الهندية، دار الأندلس ببيروت، الطبعة الثانية 1983، ص ص182-228.

أما حقيقة الألم فهي الظمأ الذي يقود إلى ولادة جديدة، متصلة بالفرح وبالرغبة، ظمأ للذة، ظمأ للصيرورة، ظمأ للزائل.

وإذا ما أردنا أن نتجاوز الألم وأن نتخلص منه، فليس أمامنا إلا أن نتجاوز ذلك الظمأ بإبادة كل اشتهاء إبادة تامة، مما يفسح المجال أمام هذا الظمأ بأن يتركنا ويمضي في سبيله وينصرف عنا، فنتجرد منه.

والطريق الصحيح الذي يقودنا إلى تجاوز الألم إنما هو طريق طويل ذو ثمانية مسالك أو شعب هي: الاعتقاد الصحيح، القرار الصحيح، الكلام الصحيح، الأفعال الصحيحة، الحياة الصحيحة، التطبيق الصحيح، الأفكار الصحيحة، التأمل الصحيح[1].

إن تلك المبادئ كانت أول ما توصل إليه بوذا من تأملاته ولقنه لأول تلاميذه وحوارييه حينما قال لهم: أيها الرهبان هناك حدان متناقضان يجب أن يبتعد عنهما الذين تخلو عن حياة الدنيا؛ الأول هو الانسياق في الملذات وهذا أمر سافل وعقيم، والثاني هو طريق التقشف وإماتة الجسد وهذا أمر مؤلم وعقيم أيضاً.

ودون أن أترك لنفسي العنان وراء أي من هذين الطريقين، فقد وجدت بعد تفكير طويل طريقاً وسطاً يفتح العيون ويوقد العقل ويقود للراحة والمعرفة والإشراق والنرفانا. إنه طريق طويل بثمانية مسالك هي: عقل مستقيم، وحزم، وقول، وعمل، وحياة، وجهد، وتفكير وتأمل[2].

إن من يبلغ المعرفة عبر هذا الطريق يتحرر من الألم وفي ذات الوقت يتحرر من الولادات المتكررة على هذه الأرض (أي من التناسخ)، ويعيش حياة السكينة الدائمة (النرفانا).

---

(1) كارل ياسبرز: نفس المرجع السابق، ص76.

(2) نقلاً عن: علي زيعور: نفس المرجع السابق، ص206.

وحينما سئل بوذا عن الحيوانات السابقة (التناسخ) قال: إن الإنسان مركب من جسم وروح، يفنى الجسم فقط بينما تبقى النفس ويطول عمرها وتعيش في كثير من الأجساد متعذبة هائمة على الأرض حتى تصفو وتنقى وعندئذ ترتفع إلى النرفانا[1]. وحينما سئل عن النرفانا؟ قال لا يهم معرفة ما هي: إن مهمة الإنسان هي بلوغ الكمال حتى تتخلص روحه من حياة الأرض وتكون قادرة على اجتياز عتبة النرفانا[2].

ورغم أن بوذا لم يجب بصراحة عما هي النرفانا، إلا أنها ببساطة هي فقدان الإحساس بالأنا والآخر، هي فقدان الثنائية، وهي ليست كونا ولا فسادا، وهي مما يتعذر معرفته في العالم بوسائل العالم. ولذلك فليست موضوع بحث بل هي موضوع اليقين الأخير عند بوذا إذ يوجد خارج الولادة والصيرورة وخارج العمل وخارج الأشكال، شيء بدونه لا يوجد أي مخرج. هناك محل ليس فيه أرض ولا ماء، ولا هواء ولا نور ولا مكان، ولا عقل ولا أي شيء من الأشياء.. ليس فيه أساس ولا توقف ولا تقدم.. إنه نهاية العذاب[3].

إن حديث بوذا عن النرفانا والطريق إلى تحقيقها بوأد الألم والتخلص منه ومن مسبباته قد يلفت انتباهنا إلى أنه ركز في فلسفته على الإنسان وعلى رسم طريق الخلاص أمامه، وهذا حق، لأن البوذية كانت في واقع الأمر مع الإنسان ضد من يجعلونه ريشة في مهب الريح، فقد كان البراهمة في عصر بوذا نفسه يرون أن على الإنسان أن يلقي بأثقاله على عاتق القدر، وأن يستسلم له. ولكن بوذا حاول تحرير الإنسان من هذا الوهم قائلاً إن رجل

(1) نقلاً عن: نفس المرجع السابق، ص207.

(2) نفسه.

(3) نقلاً عن: ياسبرز: نفس المرجع السابق، ص86-87.

الشهوات هو عبد لشهواته وأن أعمالنا هي التي تنتج الخير والشر"[1]. كما صرح في مواقف عديدة بأن الإنسان يملك زمام نفسه ويستطيع المروج بها إلى أعلى مراتب الكمال ليمنحها مركزا مرموقاً كما أنه يستطيع أن يهوي بها ليصبح شيطاناً أو حتى معلما للشياطين، فالإنسان من هذا المنظور البوذي يستطيع أن يكتسب كل فضيلة وأن يخدم مجتمعه وأن يجعل من نفسه مستنيرا مرشدا خالدا شبه إله بل وإلها لها. وها هي التعاليم البوذية المقدسة تقول "من لا ينهض حتى يحين وقت نهوضه على رغم قوته وبأسه وشدته يمتلئ بالخمول، ومن يكون ضعيف الإرادة والفكر لا يجد طريق الحكمة لأنه خامل وكسول"[2].

وتظهر القيمة الحقيقية التي يوليها بوذا للإنسان في رفضه للنظام الطبقي الصارم الذي كان سائدا من قبل لدى البراهميين فقد كانوا يرون أن الناس طبقات ثلاث هي: طبقة البراهمة وهم رجال الدين الذين خلقهم الإله من عينيه، وطبقة الملوك والحكام والموظفين والتجار والأعيان الأثرياء (كشا تريا) وقد خلقوا من ثديي البراهما، وطبقة المنبوذين (السودرا) وهم عامة الناس المخلوقين من قدمي براهما.

أما بوذا فقد رفض هذا التقسيم الطبقي قائلاً "ليس المنبوذ منبوذا بالولادة وليس البراهمي براهميا بالولادة بل بالأعمال"[3].

تلك بعض مبادئ الفلسفة البوذية التي تطورت فيما بعد وتحولت إلى ديانة تشعبت فيها الفرق وكثرت التفسيرات والتأويلات لدرجة أن تكون أربع

(1) نقلاً عن: علي زيعور، نفس المرجع، ص236.

(2) نقلاً عن: راداكرشنا وشارلز مور: نفس المرجع السابق، ص404.

(3) انظر: علي زيعور، نفس المرجع، ص241-242.

مدارس فلسفية دينية تجمعها الهينايانا والمهايانا[1]، أشهر التيارات البوذية منذ ما قبل الميلاد وحتى الآن.

(1) إن هذه التقسيمات قد انتشرت مع انتشار البوذية حيث قدمت أجوبة عديدة للتساؤلات التي طرحت عن بعض المفاهيم البوذية، فقد اعتنقت هينايانا عقيدة زوال الجواهر أو الأفراد، ويتحدد هدف الوجود لديها بالنرفانا التي لا تحدد محتوياتها وتستند عقيدة الهينايانا على مثال القديس "ارهات" الذي يحرر نفسه من عبودية كارما بمثله هو، ولا يعتبر بوذا في هذه العقيدة مخلصا بقدر ما يعتبر مثالاً صالحاً.. وقد أدخلت الآلهة إلى البوذية بأشكالها الدينية لتكون مواضيع للتأمل. أما المهايانا فهي فلسفة إيجابية تؤمن في حقيقة المطلق جوهر الوجود، وهذا الاعتقاد هو القانون المتجسد، أما عالم التجربة فهو عالم ظاهري وهو تعبير عن الحقيقة المطلقة أما بوذا فهو تشخيص للقانون.
(أنظر: راداكرشنا وشارلز مور: نفس المرجع السابق، ص354-355.
وأيضاً:
Buddhist Scriptures, Pp.211-214)

الفصل الثالث

الفكر الفارسي القديم

تمهيد

تعد إيران موطن الفرس القدامى أرضاً للقاء الحضاري بحكم موقعها الجغرافي الذي جعل أهلها يخضعون لتأثيرات فكرية متبادلة خاصة من جانب الهند والصين[1]. وقد تكشف هذا من التشابه بين العقائد الدينية لدى قدامى الهنود والفرس، فقد ذهب بعض العلماء إلى أن الإله "أهورا مازدا" وهو المعبود الأول عند الفرس قد أخذ اسمه من أحد الآلهة الهندية العتيقة[2].

أولاً: خصائص الفلسفة الدينية لفارس القديمة

وقد تميزت العقيدة الدينية – الفلسفية لدى الفرس بوجود مستويين لها، العقيدة الشعبية التي كانت تسمح بعبادة العناصر الأربعة: النار ممثلة في الشمس والقمر، والهواء والماء والتراب، كما كانت تقدس كل مظاهر الطبيعة لدرجة أنها كانت في أول أمرها تأمر بالتضحية بأفراد بني الإنسان للتقرب إلى الآلهة ثم استبدلت ذلك فيما بعد بالتضحية ببعض الحيوانات كالثيران والكباش.

أما المستوى الثاني فتمثله عقيدة الخاصة على نحو ما كان الحال عند المصريين القدماء، إذ كشفت الآثار الملكية أن الملوك كانوا إلى جانب إيمانهم ببعض الآلهة الشعبية كانوا يضعون فوقها جميعاً الإله أهورا مازدا ومن الطريف

---

(1) انظر: جفري بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة (173) الكويت 1993م، ص115.

(2) أنظر: د. محمد غلاب: الفلسفة الشرقية، مطبعة البيت الأخضر القاهرة 1938م، ص180.

أنهم نظروا إلى هذا الإله على أنه إله غير مرئي، وليس له معبدا خاصا وإنما كانت جميع الأرض بمثابة معابد له[1].

ثانياً: زرادشت والزرادشتية

لقد ظلت تلك العقيدة السابقة قائمة ولها كهنتها وسحرتها إلى أن جاء زرادشت وبشر بعقيدته الجديدة.

وقد أحاط الغموض أحداث حياة زرادشت التي تروى عادة كأسطورة اختفت فيها إلى حد كبير معالم شخصية زرادشت نفسه، فمنذ البداية لا يستطيع أحد تحديد التاريخ الحقيقي لمولده أو لوفاته، فالمؤرخون اليونان واللاتين يرجعون تاريخ مولده إلى أقدم الأزمنة فنجد مثلا أن بلينوس يؤكد معتمدا في ذلك على أرسطو أن زرادشت كان على قيد الحياة قبل وفاة أفلاطون بستة آلاف سنة، بينما يرى بلوتارخ أنه كان يعيش قبل حرب طروادة بخمسة آلاف عام[2]. بينما نجد بيروسوس المؤرخ البابلي الذي عاش في القرن الرابع قبل الميلاد قد تمسك بالرأي القائل بأنه قد عاش حوالي عام 2000 قبل الميلاد[3]. وهناك من يرون أنه عاش فيما بين القرن العاشر والقرن الثامن قبل الميلاد[4]. وبين كل تلك الروايات المتضاربة اتفق في النهاية على أن يؤرخ له بصورة تقليدية بأنه قد عاش فيما بين عامي 660 و583 قبل الميلاد[5].

---

(1) نفسه، ص ص182-184.

وانظر: أيضا: سليمان مظهر: قصة الديانات، دار الوطن العربي للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ ص278-279.

(2) أنظر: أحمد الشنتناوي: الحكماء الثلاثة، دار المعارف بالقاهرة، ط2، 1967، ص10.

(3) توملين: فلاسفة الشرق، الترجمة العربية، ص145.

(4) د. محمد غلاب، نفس المرجع السابق، ص185.

(5) انظر: أحمد الشنتناوي: نفس المرجع، ص11.

وتوملين: نفس المرجع، ص146.

أما قصة حياته وأحداثها فقد رويت في جميع المصادر بنفس الطريقة الأسطورية التي تصوره في صورة غير الصورة التي عهدناها عن الكائنات البشرية حيث تلقفته عناية الإله منذ حمل أمه به وحتى مولده وصباه وتلقيه الوحي وحمته في كل الأحوال من تربص آلهة الشر به ومن مؤامرات أعدائه[1].

وعلى كل حال فإن ما يعنينا هو التساؤل عن التعاليم الزرادشتية ومصدرها؟ أما مصدرها فهو كتاب الزند أفستا Zend Avesta وهو الكتاب المقدس لدى الزرادشتيين وقد أصطلح على ترجمة Avesta بالأبستاق في العربية[2] وقد فقدت النصوص الأصلية لهذا الكتاب بعد غزو الإسكندر لفارس عام 330ق.م. ثم أعيد تجميع ما تبقى منها في أذهان الناس وتم تدوينه جميعاً في حوالي القرن الخامس الميلادي[3].

أما التعاليم الزرادشتية فأهمها هو تصور زرادشت للإله أهورا مازدا الذي وحد زرادشت بينه وبين الخير توحيداً جعلهما اسمين لمسمى واحد فسبق أفلاطون إلى هذا المزج الفلسفي والأخلاقي العظيم[4]، أن أهورا مازدا هو الإله الأوحد عند زرادشت، وهو وحده الذي لم يولد ولن يموت، وهو علة العلل وليس له علة، وهو المصدر الأول لجميع الموجودات، وهو روح الأرواح لا يرى ولا ينظر رغم وجوده في كل مكان، إنه يعلم الماضي والحاضر والمستقبل،

(1) انظر تفاصيل قصة حياته في: سليمان مظهر: المرجع السابق، ص ص280-311.
وأيضا: أحمد الشنتناوي: نفس المرجع السابق، ص11-40.

(2) جفري بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، هامش للمترجم، ص117.

(3) نفس المرجع السابق، ص117.
وانظر أيضا: محمد غلاب، نفس المرجع السابق، ص187.
وكذلك: حامد عبد القادر، زرادشت الحكيم، مكتبة نهضة مصر، القاهرة 1956م، ص62.

(4) محمد غلاب، نفس المرجع، ص189.

وهو وحده العالم بكل شيء، يعلم الغيب ودخائل النفوس، ولا يخفى عليه سر من الأسرار وهو القادر على كل شيء رغم مناهضة الشيطان له، إنه خالق الخلق كله والملائكة الأبرار كما خلق الجنة والنار والشمس المشرقة والقمر المنير والنجوم اللامعة والماء والأرض والشجر والدواب والمعادن والناس أجمعين فهو أب الإنسان وخالقه وهو الذي شرفه على كافة المخلوقات بالعقل والبصيرة ومن ثم فعلى الإنسان أن يعبد خالقه ويطيعه باعتباره منبع كل خير ومصدر كل مجد ونور وسعادة، وهو الواهب المعطى الذي يريد الخير دائماً ولا يفكر في الشر أبداً[1].

وعلى العكس من هذا الإله الواحد الرحيم الخير الخالق أهورا مازدا، يأتي اهريمان Ahriman الشيطان، مصدر كل شرور العالم، فهو المسئول عن الأمراض والموت والتهم والغضب، وكما أن لأهورا مازدا ملائكة أبرار أطهار يساعدونه في نشر الخير والسلام في العالم فكذلك لاهريمان حشودا من الأرواح الشريرة الشيطانية التي تساعده في نشر الفوضى والشر في العالم[2].

وبما أن تاريخ العالم سيكون هو تاريخ الصراع بين الإله (أهورا مازدا) والشيطان (أهريمان) فإن على الإنسان أن يختار بين أن يفعل الخير ويتوجه بقلبه وبعقله وبأعماله إلى الإله الخير أو يتجه إلى تلك الديانة الزائفة ويتبع الشيطان في كل تصرفاته وبحسب اختياره – في نظر زرادشت – يكون مصيره، فقد أدرك الحكيم بثاقب بصيرته أن خيار الناس لا ينالون عادة ما يستحقون من حسن الجزاء في هذه الحياة الدنيا فتحدث في الابستاق عما سيلقونه من مصر حسن في

---

(1) أحمد الشنتناوي، نفس المرجع السابق، ص44-45.
وأيضا: سليمان مظهر، نفس المرجع السابق، ص309-310.

(2) جفري بارندر: نفس المرجع السابق، ص119-120.
وكذلك: أحمد الشنتناوي، نفس المرجع، ص49-50.

الحياة الأخرى "فسوف تبتهج نفوس الخيرين في الحياة الثانية الخالدة – كما سيعذب الكاذبون إلى الأبد" والمؤمن هو الذي يتطلع دائماً إلى مملكة العدل السماوية حيث يعمل الإله على تعويضه عما فاته في حياته الدنيا من لذة وهناء.

فزرادشت يؤمن إذن بمبدأ الثواب والعقاب الأخروي، كما يؤمن بأن هذا العالم الدنيوي متصل بالعالم الآخر بجسر يسمى جسر الانفصال الذي يمر عليه الأشرار فيرتجفون ويرتعدون من الفزع والخوف مما سيلاقونه من عذاب في جهنم مأوى الأشرار والكذابين، بينما يمر عليه الأبرار الصالحون المؤمنون وهم مطمئنون إلى مصيرهم الحسن الذي ينتظرهم حيث يستقبلهم أهورا مازدا بعد أن يمروا في وسط العمل الصالح والقول الخير والأفكار الطيبة، ويستمتعون في كنفه بالسعادة الأبدية[1].

وفي إطار هذه الرؤية الدينية، الفلسفية للإله وللمصير الإنساني يؤمن زرادشت وأتباعه بضرورة أن يحيا الناس حياة اجتماعية مرحة معتدلة يتسق فيها القول مع الفعل، والفكر مع العمل "فالعمل هو ملح الحياة" لكن خلق الشخصية لا يعبر عنه فقط فيما يفعل المرء أو يقوله رجلا كان أو امرأة، بل بأفكارهما، ولابد للناس أن يقهروا بعقولهم الشكوك والرغبات السيئة، وأن يقهروا الجشع بالرضا، والغضب بالصفاء والسكينة، والحسد بالإحسان والصدقات، والحاجة باليقظة والنزاع بالسلام، والكذب بالصدق[2].

لقد نجح زرادشت إلى حد كبير في تنقية العقيدة التقليدية لأبناء وطنه بما قدمه لهم من تأملات ثاقبة حول واحدية الإله وخيريته واستبعاد ألوهية الشر والتركيز على أن الشر مصدره الشيطان وأن ثمة حياة أخرى سيلقى فيها

---

(1) انظر: أحمد الشنتناوي، نفس المرجع، ص50-51.

وكذلك: محمد غلاب، ص195-196.

(2) نقلاً عن: جفري بارندر: نفس المرجع، ص121.

الإنسان الثواب أو العقاب جزاء ما صنعته يداه. وهذه هي نفس المهمة التي حاولها أفلاطون بعد ذلك في فلسفته الداعية إلى ألوهية "الخير" وخلود النفس. والحقيقة أنه لا يمكن لأحد أن ينكر تأثير زرادشت على أفلاطون وفلسفته خاصة أنه قد ذكره بالاسم في محاورة "القبيادس" ووصفه بأنه كان عميق الفكر بعيد النظر[1]. وقد كان هنري كوربان على حق في قوله إن زرادشت كان هو القائم على ذلك التداخل الحضاري المميز للعهد المتأخر في العصور القديمة، حيث كانت هناك صلات حضارية مستمرة بين اثينا والأوساط الفارسية مما يؤيد النظرة القائلة بأن اللاهوت النظري الأفلاطوني يعد امتدادا لزرادشت[2].

(1) انظر: جورج سارتون: تاريخ العلم، الترجمة العربية للفيف من العلماء، الجزء الثالث، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية 1970م، ص21.

(2) هنري كوربان: السهروردي المقتول، مقتال نشر بكتاب د. عبد الرحمن بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، دار النهضة العربية بالقاهرة، الطبعة الثانية 1964م، ص101-102.

الفصل الرابع
الفكر الفلسفي في بابل القديمة

تمهيد

تعود الحضارة البابلية في بلاد ما بين النهرين إلى الألف الثالثة قبل الميلاد حيث كانت أولى الحضارات العظيمة في هذه المنطقة هي حضارة السومريين ورغم أن السومريين لم يستطيعوا أن يخلقوا لأنفسهم فلسفة منظمة بالمعنى المعروف، إلا أنهم شغلوا بتأمل الكون وتساءلوا عن طبيعته وأصله ويرى صمويل كريمر – وهو واحد من أكبر المتخصصين في الدراسات السومرية – البابلية القديمة – أنه من الطبيعي أن يفترض أنه قد ظهر في غضون الألف الثالثة قبل الميلاد طائفة من المفكرين السومريين الذين حاولوا أن يصلوا إلى إجابات مرضية عن المسائل التي أثارتها تأملاتهم في الكون وأصل الأشياء. وقد نجحوا في تقديم بعض الآراء والعقائد في أصل العالم والإلهيات اتسمت – على حد تعبيره – بقدر عظيم من الإقناع العقلي[1].

ولقد أخذ عنهم البابليون والآشوريون هذا الميراث الثقافي الحضاري اذ نقلوا عنهم الكتابة بالخط المسماري، كما نقلوا عنهم كنوزاً ثمينة من أدبهم ودياناتهم وأساطيرهم وتشريعاتهم[2]. وطوروا كل ذلك ومن هذا الميراث

---

(1) صمويل كريمر: من ألواح سومر، ترجمة طه باقر، تقديم ومراجعة د. أحمد فخري، نشر مكتبة المثنى ببغداد، ومؤسسة الخانجي بالقاهرة، بدون تاريخ ص151.

(2) د. عبد الغفار مكاوي: جذور الاستبداد – قراءة في أدب قديم، سلسلة عالم المعرفة (192)، الكويت 1994، ص134.

الحضاري الكبير ازدهرت الحضارة البابلية التي يؤرخ لعصرها الأول فيما بين عامي 1880-1595 قبل الميلاد، ذلك العصر الذي شهد نهضة بابل الكبرى في مجالات السياسة والاقتصاد والفكر والتشريع[1]، والى هذا العصر بالتحديد نعود لنرى أهم معالم الفكر البابلي وخاصة تلك التي أثرت إلى حد كبير في بلورة بعض معالم الفكر اليوناني القديم قبل وبعد ظهور الفلسفة عند اليونان.

أولاً: أصل الكون وفلسفة نشأة الوجود والعالم

إن النصوص السومرية القديمة تشير إلى أن السومريين القدامى قد بلوروا موقفهم من مسألة أصل الوجود وخلق الأشياء على الوجه الآتي:

1. في البدء كان البحر الأول الذي وجد منذ الأزل.
2. إن هذا البحر قد ولد "الجبل الكوني" المؤلف من السماء والأرض متحدتين.
3. بمقتضى تصورهم للآلهة على هيئة البشر – وهذا أمر كان شائعاً في الحضارات الشرقية القديمة – كان الإله آن (أي السماء) مذكرا والآلهة كي (أي الأرض) كانت الأنثى، ومن اتحادهما ولد الإله أنليل (أي الهواء).
4. فصل الإله انليل (أي الهواء) السماء عن الأرض وإذا كان أبوه الإله آن قد اختص بالسماء، فإنه أي انليل قد أخذ أمه الأرض وهيأ اتحاده بها المسرح لتنظيم الكون أي خلق الإنسان والحيوان والنبات وتأسيس المدينة[2].

---

(1) انظر د. عبد العزيز صالح: الشرق الأدنى القديم – الجزء الأول (مصر والعراق) مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، القاهرة 1982م، ص460 وما بعدها.

(2) صمويل كريمر: نفس المرجع السابق، ص162.

وراجع عرضه لتلك النصوص التي أخذ عنها ذلك وخاصة قصيدة جلجامش وانكيدو والعالم الآخر "وأسطورة الماشية والغلة "وقصيدة" خلق الفأس في نفس المرجع، ص ص160-162.

أما عن أساليب الخلق التي اتبعتها تلك الآلهة الخالقة فقد وضع الفلاسفة السومريون مبدأ صار عقيدة سائدة في جميع الشرق الأدنى وهو مبدأ القوة الخالقة للكلمة الآلهية فبموجب هذا المبدأ كان كل ما ينبغي للإله الخالق أن يفعله هو أن يصمم الخطط ويقول 'الكلمة' وينطق بالاسم اسم الشيء المراد خلقه فيتم الخلق[1] والحقيقة أن هذا المبدأ ربما يكون مأخوذا عن الأصول القديمة للمذهب المنفي في أصل الخلق وتفسير نشأة الوجود في مصر القديمة[2]. وإن كان المعروف أن هذا المذهب المنفي قد عبرت عنه لوحة شاباكا التي يرجع تاريخها إلى نهاية القرن الثامن قبل الميلاد[3]. ومن ثم تكون الأسطورة السومرية أقدم رغم أننا لا نعرف على وجه الدقة تاريخها، كما لا نعرف التاريخ الدقيق الذي ظهرت فيه أصول المذهب المنفي الذي عبرت عنه تلك اللوحة.

على كل حال فقد انتفع البابليون بالنصوص السومرية في نشأة الوجود وقصة الخلق وقدموا نظرية شبيهة بالنظرية السومرية حيث ردت النظرية البابلية أصل الأشياء إلى ماء أزلي اختلط عذبه بما لحه ومثل العذوبة فيه آبسو' وهو مذكر، ومثلت الملوحة فيه 'تيامة' وهي أنثى وقالوا معبرين عن ذلك حينما في العلا لم يكن للسماء ذكر، وفي الدنا لم يكن للأرض اسم، ولم يكن من شيء غير آبسو والدهم وتيامة أمهم وافترضت النظرية نشأة أجيال الأرباب في جوف ماء البحر (تيامة) جيلا بعد جيل وكان كل جيل منهم يفوق من سبقه حتى انعقدت ألوية الحكمة بينهم للآلهة آيا' EA الذي كان محبوباً من البشر ومن رفاقه من الآلهة في آن واحد. وكان ابنه مردوخ أو مردوك Marduk الذي فاقت قدرته كل الحدود هو الذي عهد إليه بالرئاسة رئاسة مجمع الآلهة كله عند البابليين عندما

---

(1) نفسه: ص156.

(2) انظر: نص المذهب المنفي في أصل الخلق في: د. عبد العزيز صالح، نفس المرجع السابق، ص88-89.

(3) نفسه، ص88.

كانت بابل هي مركز الدولة القوية التي سيطرت على معظم بلاد ما بين النهرين، وقد توسع البابليون فيما روته الأساطير السومرية القديمة عن خلق الإنسان وعلاقته بأربابه في بداية الخلق والنشأة مما يضيق المجال بذكره هنا[1].

إن المهم في كل ذلك هو أن نلاحظ كيف قدم السومريون والبابليون رؤيتهم حول نشأة الوجود من الماء، ونلاحظ كذلك مدى تشابه هذه الرؤية المصرية القديمة حول نفس الموضوع حيث يقرر المفكر المصري القديم أن الإله آتون قد أوجد نفسه بنفسه من المياه الأولى وبدأ خلق الكون من المادة بأن استولد نفسه أول زوج من الآلهة وهما "شو" و"تفنوت" (أي الهواء والرطوبة) وعنهما ولد "جب" و"نوت" (أي السماء والأرض) وبقية الأرباب[2].

إن كل ذلك يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أن المفكر الشرقي القديم سواء كان مصرياً أو بابلياً هو أول من أعلن في تأملاته أن أصل العالم هو الماء، وأنه عن الماء بمساعدة الإله الخالق (أيا كان اسمه) كان كل شيء حي، وكانت كل الكائنات.

ثانياً: ملحمة جلجامش وفلسفة الحياة والموت

تعتبر ملحمة جلجامش من عيون الأدب الشرقي القديم، وهي خير نص يصور لنا الفكر العراقي القديم سواء في عصر الحضارة السومرية أو البابلية أو الآشورية، فعلى الرغم من أن أقدم نسخة وصلتنا من هذه الملحمة تعود إلى

---

(1) انظر في ذلك: د. عبد العزيز صالح، نفس المرجع السابق ص473 وما بعدها وانظر كذلك: جفري بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ص ص11-24.

وأيضاً: تورلد جاكوبسون: أرض الرافدين بكتاب "ما قبل الفلسفة" ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، نشر دار مكتبة الحياة ببغداد 1960م، ص158 وما بعدها.

(2) انظر: فرانكفورت (هـ. و هـ. أ): ما قبل الفلسفة، ص21.

وراجع تفاصيل ذلك في د. عبد العزيز صالح، فلسفات نشأة الوجود في مصر القديمة، مقال بمجلة "المجلة" القاهرة، فبراير 1959م.

العصر البابلي (فيما بين عام 1950-1550 قبل الميلاد) إلا أن بعض الآراء تقول باحتمال تدوينها في العصر الأكادي وبالذات فيما بين عامي 2325 و2269 قبل الميلاد أو بعد ذلك بقليل[1].

لقد عبرت هذه الملحمة عن رأي العراقي القديم في العالم والحياة فهو يؤمن بأن الإنسان إنما خلق من أجل غرض واحد فقط هو عبادة الآلهة وخدمتها، وحينما يتوفر له وقت التأمل يجد أن الحياة عبث وأن الموت قادم لا محالة، وهو لا يعرف المصري الذي ينتظره ومن ثم ينتابه الشك والالتباس حول حقيقة الحياة وحقيقة الموت، إن الإنسان العراقي القديم قد انتابه الخوف والقلق إزاء العالم الآخر وهذا عكس ما كان لدى الإنسان المصري القديم الذي كان لرأيه الثابت حول الحياة والموت أثره في إيمانه باستمرار الحياة للإنسان بعد الموت (أي إيمانه بالخلود) أما بالنسبة للإنسان العراقي القديم فإن الحياة قلق وعمل وهم وسيعقبها الموت الذي جعلته الآلهة حظاً للإنسان وحده دون الآلهة[2].

وقد عبرت ملحمة جلجامش عن كل ذلك حيث صورت الصراع بين الإنسان والموت وضرورة قبول الإنسان لهذه الحقيقة المرة الظالمة — حقيقة الموت. إنه الرحيل إلى عالم الظلام القاتم. لقد نظر الإنسان العراقي القديم حوله في بيئته وحياته اليومية فلم يجد ما يجعله يثق بالآلهة كما كان يفعل المصري القديم؛ فصيفه طويل شديد الحرارة وربيعه كثير العواصف والزوابع الرملية المؤذية المؤلمة، أما الشتاء فكثير المطر لدرجة تخرب الأرض والديار فكان

(1) د. سامي سعيد الأحمد، مقدمة ترجمته الكاملة لنص ملحمة جلجامش، نشر دار الجيل بيروت ودار التربية ببغداد، 1984م، ص14.

(2) انظر: صمويل كريمر: نفس المرجع السابق، ص191.

وكذلك: د. عبد الغفار مكاوي، نفس المرجع السابق، ص147.

وأيضاً: د. عبد الرضا الطعان: الفكر السياسي في العراق القديم - الجزء الثاني، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، الطبعة الثانية 1986م، ص20-21.

الاستنتاج الذي استنتجه بأن الأرباب التي لم تسعده في حياته لا يمكنها أن تلتفت إليه بعين العطف والرعاية بعد موته. لذلك كانت فكرة ذلك الإنسان عن الموت وعن العالم الآخر فكرة سوداء قاتمة[1]. وعلى ذلك كان صراعه مع الموت وخوفه منه يجعله يلتمس في الحياة كل لذة ممكنة وهذا يبدو في استماع جلجامش في الملحمة لنصيحة صاحبة الحانة التي قالت له:

جلجامش، إلى أين تندفع مسرعا؟
إن الحياة التي تبحث عنها لن تجدها
لأن الآلهة التي خلقت البشر
حكمت على الناس بالموت
واحتفظت لنفسها بالحياة
أما أنت يا جلجامش فاملأ بطنك
وكن سعيدا بالنهار والليل
وتمتع باللذة كل يوم
أرقص وابتهج ليل نهار
ارتد الملابس النظيفة
أغسل رأسك واستحم في الماء
تأمل الصغير الذي يمسك يدك
وأسعد زوجتك على صدرك[2].

(1) د. سامي سعيد الأحمد، نفس المرجع السابق، ص14-15.

(2) نقلاً عن: د. عبد الغفار مكاوي، نفس المرجع السابق، ص148-149.
وقارن النص الأصلي المنشور في الترجمة العربية الكاملة للدكتور سامي سعيد الأحمد بنفس المرجع السابق الإشارة إليه، العمود الأول من اللوح العاشر، ص426 وما بعدها.

فمن الواضح لقارئ هذا النص أنه يعبر عن فلسفة الرضا بالواقع وبالحياة التي ينبغي للإنسان أن يتلمس فيها كل المباهج الممكنة دون أن يفكر فيما عدا ذلك أنها فلسفة تردد صداها لدى كل فلاسفة الشك الغربيين منذ بيرون (360-270ق.م) وحتى مونتاني (1533-1592م)[1].

إن الناظر المدقق في ملحمة جلجامش يجد فيها - كما يؤكد جارودي - الأصل الأسيوي للفكر اليوناني[2]، فقد سبقت الألياذة بألف وخمسمائة عام تقريباً، كما أن هناك تشابها وتماثلا بينها وبين الأوذيسة[3].

والمعروف أن الألياذة والأوذيسة قد أثرا أبلغ تأثير في الحياة اليونانية وفي الإنسان اليوناني وبالتالي فقد ساهمت في ظهور الفلسفة عند اليونان عبر التأثر بهذه الملحمة البابلية الشهيرة.

إن التراث الفلسفي لبابل القديمة لا يتوقف عند هذين المثالين وإنما هناك الكثير من النصوص الأخرى التي تعبر عن الفكر البابلي وموقف الإنسان من الطبيعة والحياة والألوهية مثل (لدلول بيل نيميقي) أي سأمتدحن رب الحكمة وارشادات شوروباك وحوار السيد والعبد والكثير من القصص والنصائح والمناظرات التي كتبت على لسان الحيوان[4].

---

(1) د. عبد الغفار مكاوي، نفس المرجع ص149.

(2) روجيه جارودي: حوار الحضارات، ترجمة د. عادل العوا، منشورات عويدات بيروت، الطبعة الثالثة 1986م، ص18-19.

(3) أنظر بيان لتفاصيل هذا التماثل في: د. سامي سعيد الأحمد، نفس المرجع السابق، ص24-25.

(4) أنظر: ترجمة وتحليل هذه النصوص وغيرها في: صمويل كريمر: نفس المرجع السابق. وأيضا في: د. عبد الغفار مكاوي، نفس المرجع السابق.

المراجع

أولاً: المراجع العربية

- الأحمد، سامي سعيد، 1984م، **مقدمة ترجمته الكاملة لنص ملحمة جلجامش** بلبنان، نشر دار الجيل، ببغداد ودار التربية.
- أرسطو، 1979، **كتاب السياسة**، الترجمة العربية لأحمد لطفي السيد، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- أرمان، ادولف، **ديانة مصر القديمة**، ترجمة عبد المنعم أبو بكر ومحمد أنور شكري، مصر، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، بدون تاريخ.
- ارمان، ادولف، رانكه، وهلمان، **مصر والحياة المصرية في العصور القديمة**، ترجمه وراجعه عبد المنعم أبو بكر ومحرم كمال، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ.
- أسمان، يان، 1996م، **ماعت – مصر الفرعونية وفكرة العدالة الاجتماعية**، ترجمة د. ذكية طبوزادة ود. عليه شريف، بمصر، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع.
- الألوسي، حسام، 1982، **بواكير الفلسفة قبل طاليس من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان**، الطبعة الثانية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- الأهواني، أحمد فؤاد، 1954م ، **فجر الفلسفة اليونانية**، مصر، مكتبة عيسى البابي الحلبي.
- بارندر، جفري، مايو 1993، **المعتقدات الدينية لدى الشعوب**، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة (العدد 173)، الكويت.
- بتري، فلندرز، 1975م، **الحياة الاجتماعية في مصر القديمة**، ترجمة حسن جوهر وعبد المنعم عبد الحليم، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

- برستيد، **فجر الضمير**، ترجمة د. سليم حسن، مصر، مكتبة القاهرة، بدون تاريخ.
- بقطر، لويس، نوفمبر 1989، **دور الأسطورة في الفكر المصري القديم**، مصر – باريس، مجلة فكر، تصدر عن دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع.
- بوزنر، جورج وآخرون، 1996م، **معجم الحضارة المصرية القديمة**، الطبعة الثانية، الترجمة العربية لأمين سلامة، مصر، ضمن مطبوعات مكتبة الأسرة بالهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ت. ج. جيمز، 1998، **الحياة أيام الفراعنة**، الترجمة العربية د. أحمد زهير، بمصر، منشورات مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- توماس، هنري، 1964م، **أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم**، ترجمة متري أمين، مصر، دار النهضة العربية.
- توملين، 1980م، **فلاسفة الشرق**، ترجمة عبد الحميد سليم، مصر، دار المعارف.
- جاكوبسون، تورلد، 1960م، **أرض الرافدين بكتاب "ما قبل الفلسفة"**، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، ببغداد، نشر دار مكتبة الحياة.
- حسن، سليم، **مصر القديمة**، الجزء الثاني، بمصر، مطبعة كوثر، بدون تاريخ.
- حمزة، عبد القادر، 1941م، **على هامش التاريخ المصري القديم** – المجلد الثاني، بمصر، مطبعة دار الكتب المصرية.
- حندوسة، تحفة أحمد، 1998م، **الزواج والطلاق في مصر القديمة**، بمصر، منشورات المجلس الأعلى للآثار.
- راداكرشنا، سرفيالي ومور، شارلز، 1967م، **الفكر الفلسفي الهندي**، ترجمة ندرة اليازجي، لبنان، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر.

- روجيه جارودي، 1986م، **حوار الحضارات**، الطبعة الثالثة، ترجمة د. عادل العوا، لبنان، منشورات عويدات.
- روصن Ruxin، إبريل 1989، **وحدة الإنسان في فلسفة الصين القديمة**، بمصر، بحث نشر بمجلة ديوجين العدد 84، مركز مطبوعات اليونسكو.
- زيعور، علي، 1983، **الفلسفات الهندية**، الطبعة الثانية، بلبنان، دار الأندلس.
- سارتون، جورج، 1970م، **تاريخ العلم**، الترجمة العربية للفيف من العلماء الطبعة الثانية، الجزء الثالث، بمصر، دار المعارف.
- سعفان، حسن شحاته، كونفشيوس، مصر، مكتبة نهضة مصر، بدون تاريخ.
- سلامة موسي 1936م، **تراث مصر الفكري والفلسفي في عهد الفراعنة**، مجلة المقتطف عدد سبتمبر.
- شبل، فؤاد، 1974م، **أخناتون**، مصر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- شنان، راداكر ومور، شارلز،1967م، **الفكر الهندي**، ترجمة ندرة اليازجي، بيروت، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر.
- الشنتناوي، أحمد، **الحكماء الثلاثة**، مصر، دار المعارف، بدون تاريخ.
- شورتر، ألن، 1956م، **الحياة اليومية في مصر القديمة**، سلسلة الألف كتاب (49)، الترجمة العربية للدكتور نجيب ميخائيل إبراهيم، مصر، نشرة مكتبة الأنجلو المصرية.
- صالح، عبد العزيز، 1959م، **الوحدانية في مصر القديمة**، مصر، مقال بمجلة "المجلة" يوليه العدد 31.
- صالح، عبد العزيز، 1982م، **الشرق الأدنى القديم**، الطبعة الثالثة – الجزء الأول (مصر والعراق)، مصر، مكتبة الأنجلو المصرية.
- صالح، عبد العزيز، فبراير 1959م، **فلسفات نشأة الوجود في مصر القديمة**، دراسة نشرت بالعدد 26 من مجلة "المجلة" القاهرة.

- الصيفي، شريف، 2003م، **كتاب الخروج من النهار – كتاب الموتى**، (مترجم) المشروع القومي للترجمة (494)، بمصر، نشره المجلس الأعلى للثقافة.
- الطعان، عبد الرضا، 1986م **الفكر السياسي في العراق القديم**، الطبعة الثانية – الجزء الثاني، بغداد، دار الشئون الثقافية العامة.
- عبد السيد، رشدي حنا، 1984، **فلسفة اللوغوس – الكلمة**، مصر، نشر رابطة خريجي الكلية الاكليركية للأقباط الأرثودكس.
- عبد القادر، حامد، 1956م، **زرادشت الحكيم**، مصر، مكتبة نهضة مصر.
- العلوي، هادي، 1995م، **الدراسة التي صدر بها ترجمته كتاب التاو**، نشرة دار الكنوز العربية بلبنان.
- غلاب، محمد، 1938م، **الفلسفة الشرقية**، مصر، مطبعة البيت الأخضر.
- فرنان، جان بيار،1987م، **أصول الفكر اليوناني**، الترجمة العربية، لسليم حداد، لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- فليكوفسكي، ايمانويل: **أوديب وأخناتون**، ترجمة فاروق فريد، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، بدون تاريخ.
- **كتاب الموتى** – الفصل (17) – نص (1)، ترجمه عن الهيروغليفية السير والس بدج، ونقله إلى العربية د. فيليب عطية، مكتبة مدبولي بالقاهرة، 1988.
- كريل، هـ. ج.، 1971م، **الفكر الصيني من كنفوشيوس إلى ماوتسي تونج**، ترجمة عبد الحميد سليم، مصر، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.
- كريم، سيد، 1999م، **الكاتب المصري**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، منشورات مكتبة الأسرة.
- كريمر، صمويل، **من ألواح سومر ترجمة طه باقر**، تقديم ومراجعة د. أحمد فخري، ببغداد، نشر مكتبة المثنى، وبالقاهرة، مؤسسة الخانجي، بدون تاريخ.

- كوربان، هنري، 1964م ، **السهروردي المقتول**، مقال نشر بكتاب د. عبد الرحمن بدوي: **شخصيات قلقة في الإسلام**، الطبعة الثانية، بمصر، دار النهضة العربية.
- لاؤتسي، 1967م، **الطريق والفضيلة**، الترجمة العربية لعبد الغفار مكاوي، بمصر، مؤسسة سجل العرب.
- لالوليت، كلير، 2003م، **الفن والحياة في مصر الفرعونية**، ترجمة فاطمة عبد الله، مصر، المشروع القومي للترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة (370).
- لالويت، كلير، 1992م، **الأدب المصري القديم**، ترجمة ماهر جويجاتي، مصر، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع.
- لالويت، كلير، 1996، **نصوص مقدسة ونصوص دنيوية من مصر القديمة – المجلد الأول (عن الفراعنة والبشر)**، الترجمة العربية لماهر جويجاتي، بمصر، مطبوعات اليونسكو ودار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع.
- محفوظ، نجيب، 1985م، **العائش في الحقيقة**، مصر، دار مصر للطباعة.
- مطر، أميرة حلمي، 1977م، **الفلسفة عند اليونان**، مصر، دار النهضة العربية.
- مظهر، سليمان، **قصة الديانات**، لبنان، دار الوطن العربي للطباعة والنشر، بدون تاريخ.
- مكاوي، عبد الغفار، 1994، **جذور الاستبداد – قراءة في أدب قديم**، سلسلة عالم المعرفة (192)، الكويت.
- مونتيه، بيير، 1997م، **الحياة اليومية في مصر**، ترجمة عزيز مرقس منصور، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب – منشورات مكتبة الأسرة.
- النشار، مصطفى، 1984م، **فكرة الإلوهية عند أفلاطون**، بلبنان، دار التنوير للطباعة والنشر.
- النشار، مصطفى، 1988، **فلاسفة أيقظوا العالم**، مصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع.

- النشار، مصطفى، 1988م، **المعجزة اليونانية بين الحقيقة والخيال**، مجلة كلية الآداب – جامعة القاهرة، العددان 46-47 لسنة 1986، بمصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- النشار، مصطفى، 1995م، **مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية**، نشرة دار المعارف بمصر.
- النشار، مصطفى، 1998م ، **الخطاب السياسي في مصر القديمة**، بمصر، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، خطاب السلطة.
- النشار، مصطفى، 2000م، **تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي**، الجزء الثاني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بمصر.
- النشار، مصطفى، 2004م، **الفكر الفلسفي في مصر القديمة**، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بمصر.
- النشار، مصطفى، 2007م، **في فلسفة الحضارة**، مصر، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع.
- النشار، مصطفى، 2008م، **الحرية والديمقراطية والمواطنة** – قراءة في فلسفة أرسطو السياسية، الدار المصرية السعودية بمصر.
- النشار، مصطفى، ديسمبر 1985م، **أخلاق كونفشيوس**، مجلة القاهرة، التي تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، العددان 44-47.
- **نصوص الشرق الأدنى القديمة المتعلقة بالعهد القديم**، الجزء الأول، نشرها جيمس بريتشارد تعريب وتعليق د. عبد الحميد زايد، وراجعها د. محمد جمال الدين مختار، نشرة وزارة الثقافة المصرية، هيئة الآثار مشروع المائة كتاب (9)، القاهرة 1987م.
- هـ. فرانكفورت و هـ. أ. فرانكفورت وجون ولسون وثوركيلد جاكوبسن، **ما قبل الفلسفة**، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، منشورات دار الحياة ببغداد، 1960.

- ولسون جون، 1960، **مصر: دراسة نشرت بكتاب: ما قبل الفلسفة**، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، ببغداد، منشورات دار مكتبة الحياة.
- ويلسون، جون: **الحضارة المصرية**، ترجمة أحمد فخري، بمصر، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ.
- ياسبرز، كارل، 1988م، **فلاسفة إنسانيون**، الطبعة الثالثة، ترجمة د. عادل العوا، لبنان – باريس، منشورات عويدات.

ثانياً: المراجع الأجنبية

- Aristotle; Metaphysics Translated By W. D., Ross, In Great Books Of The Western World, Part 8, Vol. I, B. XII, I, B. XII.
- Buddhist Scriptures, Selected And Translated By Edward Conze, Penguim Books, London, 1976.
- Burnet (J.): Greek Philosophy, Macmillan, New York, 1968.
- Charles S. Prebish: Life Of The Buddha, In "Buddhism- A Modern Perspective, Charles S. Perbish (Ed.),Bennsy-Lvania State University, U. S. A., 1975.
- Chui Chai & Winberg Chai: Confucianism, Barran's Educational Series, Inc., Woodbury, New York 1973.
- Copleston (F.): A History Of Philosophy, Vol.1, Part I, Image Books, New York, 1962.
- Erman: Ein Denkmal Menphitescher Theologie In Sitez Konigtish Preussisthen Ak. Der Wissenschaft.
- Frakfort (Ed),: The Moral Painting Of Amarneh, London, 1929.
- J. H. Breasted: Development Of Religion And Thought In Ancient Egypt, New York, 1912.
- K. Damodaran: Indian Thought A Critcal Survey, Asia Publishing House, London, 1967.
- K. Seethe: Die Altagyptischen Pyramidentexten, Ii Leipzig- 1910.
- K. Seethe: Dramatische Texte Zwi Altagyptische Mysterienspielen, Leibzig, 1928.
- Lao Tzu: The Sayings Of Lao-Tzu, Translated From The Chiness By Lionel Giles, M. A., London, John Murray, Albemarle Street, W. 1937.
- Plato: "The Dialogues To Plato", Translated To English By B. Jowett, Oxford At The Clarendon Press, 5 Volumes.
- Radha Krishnan: Indian Philosophy, Vol.17 ThE Impression 1962.
- Radhakrishnan (Ed.): History Of Philosophy Eastern Andwestern, Vol.I, George Allen & Unwin Ltd., London, 1967.
- S. A. B. Mercer: The Pyramid Texts In Translation And Commentary, 4 Vols, New York, 1952.
- The Upanisads: Translated In Two Parts By F. Max Muller, Dover Publications, Inc., New York, 1962.

- Zeller (E.): Outlines Of The History Of Greek Philosophy: Eng. Trans. By L. A. Palmer, Thirteenth Edition, Dover Publications, Inc., New York.

ثالثاً: مواقع الإلكترونية

- http: www. Katib.org/node/ssos,pagel.
- http:// arwikisource.org/wiki,p.2.

دار
المسيرة
للنشر والتوزيع والطباعة